اقبال اور ہمارا عہد



جیلانی کامران

اپنے محترم اور عزیز بھائی

ڈاکٹر جی احمد

کے نام

ترتیب

"اقبال نے بہترین شاعری تخلیق کی ہے اور جب تک اسلام موجود ہے اقبال کا نام بھی برابر موجود رہے گا....... اقبال کی شاعری مسلمانانِ ہند کی سچی اور اعلیٰ ترین آرزوؤں کی ترجمانی کرتی ہے....... ہم نہ صرف اس سے قوت اور توانائی حاصل کرتے رہیں گے بلکہ آنے والی نسلیں بھی قوت اور توانائی کے لیے اس کی طرف رجوع کریں گی......."

قائدِ اعظمؒ

پیش لفظ

اقبال تک پہنچنے اور اسے پہچاننے کے کئی راستے ہیں اور پچھلے پچاس برسوں کے دوران اقبال پر جتنا قابلِ قدر کام ہوا ہے اس کی اہمیت سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ تاہم یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ہماری تمام تر علمی صلاحیتیں اپنے طریقِ کار کے باعث عموماً محدود رہی ہیں۔ اور ہم اس منظر و پس منظر سے باہر آنے میں شاید کامیاب نہیں ہو سکے جو پچھلے پچاس برسوں کے دوران قائم ہوا تھا۔ اور جس کے سوالات اس زمانے ہی کے سوالات تھے۔ اقبال کو ہمارے علمی محل وقوع نے ان ہی سوالوں کی مدد سے پہچاننے کی روایت پیدا کی اور یہ روایت ابھی تک برابر جاری ہے۔

اس امر سے بہت کم اختلاف ہوگا کہ اقبال ان معنوں میں شاعر یا مفکر نہیں ہے جن معنوں میں ہم شاعروں اور مفکروں کو پہچاننے کے عادی ہو چکے ہیں۔ اقبال کتاب نہیں ہے اور نہ کوئی ایک مخصوص فکری رویّہ ہے۔ اور اقبال کو ہم اس کے شعری اور فکری متن میں بھی محدود نہیں کر سکتے۔ اقبال ایک ہم کلام ہوتا ہوا تجربہ ہے اس لیے اس تجربے میں شمولیت اور شرکت ہی اقبال کی پہچان کو ظاہر کرتی ہے۔ اور اگر یہ رائے کسی حد تک درست ہے تو یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ اقبال کی اصل پہچان معروضی ہے۔ یعنی معروض میں اقبال کی پہچان ہے۔ یہ بات اس

لیے قابلِ غور ہے کہ اقبال کا پیغام معروض میں ایک نئے انسانی تشخص کی تشکیل کے ساتھ منسوب ہے۔ ہماری علمی اور فکری عادت عموماً ایسی رہی ہے کہ ہم تخلیقی فکر اور پیغام کو سر بمہر رکھنے کے قائل ہو چکے ہیں۔ اور اسے صرف دشواریوں کے زمانے ہی میں اپنی سرشست کے قریب تر لانے کو تیار رہتے ہیں۔ اس کیفیت کو یوں بھی واضح کیا جاسکتا ہے کہ اگر ہم واقعی یہی سمجھتے ہیں کہ اقبال کا پیغام انسان کے لیے مفید اور اہم ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے اس ضمن میں اس پیغام کو معروض میں نافذ اور قائم کرنے کے لیے کیا کیا ہے؟ کیونکہ معروض کے بغیر اچھے سے اچھا لفظ بے کار ثابت ہوتا ہے۔ اور ایسی شہادت کی عدم موجودگی میں اس کی افادیت بھی زائل ہو جاتی ہے۔

پچھلے تیس برسوں کے دوران ایک ایسا اندازِ نظر بھی سامنے آیا ہے جس کی جانب بہت کم توجہ دی گئی ہے۔ اور وہ اندازِ نظریہ ہے کہ ہم ہمیں اقبال کے حوالے سے پہچانتی ہیں۔ اقبال پاکستان کی پہچان بن چکا ہے اور پاکستان کے نظریے کی فکری سرحدوں پر اس کا نام جگمگاتا ہے۔ مگر ہم اس حوالے اور اس نام کے ساتھ صرف سیاسی سفر کی نشاندہی میں کامیاب ہوتے ہیں اور نظریے کے جغرافیے میں ظاہر ہوتے ہی نہ تو ہمیں سیاسی سفر کے بارے میں کوئی دلچسپی باقی رہتی ہے اور نہ اقبال کا فکری اور دائمی مقام ہی ہمارے لیے اہم رہتا ہے۔ پاکستان کے ساتھ اقبال فراموش ہو جاتا ہے اور مطالعۂ اقبال باقی رہ جاتا ہے۔ اور ہم حوالے اور مطالعہ کے درمیان اقبال کی پہچان کرنے لگتے ہیں۔

اقبال کا اہم مقام فکر کی تشکیل نو کے ساتھ وابستہ ہے۔ مگر فکر کسی خلا میں آباد نہیں اور نہ اقبال کسی مجرد قارئین سے مخاطب ہوتا ہے۔ اقبال کے فکر کا مخاطب انسانی حدودِ اربعہ ہے۔ اور ایسا حدودِ اربعہ یورپی زاویۂ فہم یا نئے دریافت کردہ نظامِ افکار سے مرتب ہوتا ہے۔ اقبال ایسے ہی حوالے میں زمانے کے ساتھ ہم کلام ہوتا ہے اور انسان کے نئے تشخص کو پیدا کرنے کی تحریک اور جدوجہد کی طرف اشارا کرتا ہے۔ اسے یقین ہے کہ اس نئے تشخص کے بغیر انسان کی کیفیت برابر تشویشناک رہے گی اور وہ ادارے تباہ جائیں گے جنھیں انسان نے بڑی محنت کے ساتھ اور صدیوں کی ریاضت کے بعد قائم کیا ہے۔

ہمارا عہد اقبال کے ساتھ ہمکلام ہونے کی راہ میں فہم و ادراک کی دشواریاں پیدا کرتا ہے۔ ہمارا ذہن ایک بدلی ہوئی تربیت کا ذہن ہے اور اقبال کی زبان اس تربیت کے ساتھ براہ راست رابطہ پیدا نہیں کر سکتی۔ زبان اور ذہن کا یہ رشتہ ہمارے عہد میں شاید پہلی بار ظاہر ہوا ہے۔ ہمارے عہد سے قبل ذہن اور زبان کی ایسی دشواری موجود نہ تھی۔ اقبال کی شعری دُنیا میں فکر کی زبان ایک اعتبار سے مذہبی ہے اور اس کی اصطلاحیں تصوّف کے تاریخی پس منظر سے اپنا مفہوم اخذ کرتی ہیں۔ ہمارے عہد کی بدقسمتی یہ ہے کہ ہمارا ذہن فکر و شعر کی اس روایت سے محروم ہو چکا ہے۔ اس لیے اقبال کے ساتھ ہمدمی اور ہمکلامی کا رشتہ بھی کمزور پڑ گیا ہے۔ اور خواہ ہم اسے تسلیم کریں یا نہ کریں اقبال اس کمزور پڑتے ہوئے رشتے کی بنا پر ماضی کا حصّہ بن گیا ہے۔ اور ہمارا عہد اس کی رہنمائی کے بغیر دوراہے پر آ چکا ہے۔

اقبال سے رہنمائی کی جتنی ضرورت عہد حاضر میں ہے شاید فکری اعتبار سے اتنی ضرورت عہد اقبال میں بھی نہیں تھی۔ اس لیے اقبال تک پہنچنے کے لیے ایک نئے زاویہ نظر اور ایک نئی فکری زبان کی دریافت شدت اختیار کر گئی ہے۔ اور اقبال کو عہد حاضر کی زبان اور محاورے میں سمجھنا ضروری ہو گیا ہے۔ ہمارے عہد کی علمی اور تدریسی روایت نے ابھی اس سچائی کو تسلیم نہیں کیا۔ اس لیے ہمارا عہد اقبال کی اصطلاحوں کے سامنے دم بخود ہے اور انہیں کچھ ایسی نظر سے دیکھتا ہے جیسے لوگ عظیم الشان فن تعمیر کو دیکھتے ہیں اور حیرت زدہ ہوتے ہیں۔

اقبال پر لکھے گئے ان جائزوں میں جو زیر نظر کتاب میں شامل ہیں۔ میں نے کوشش کی ہے کہ اقبال کو عہد حاضر کے ساتھ ہم کلام کیا جائے۔ اور اس عہد کو محسوس کیا جائے جو ہمارا اپنا عہد ہے۔ ایسا کرتے ہوئے یہ صداقت بخوبی آشکار ہوئی ہے کہ ہم واقعی ایک بڑے ہوئے عہد میں جی رہے ہیں۔ اس لیے میں نے اقبال کے فکر اور پیغام کو ایک ایسے لہجے میں پیش کیا ہے جو میرے خیال میں عہدِ حاضر کے فہم و ادراک کے مقابلتاً زیادہ قریب ہے۔

ایسا کرتے ہوئے میں نے اقبال کے کلام کے متن اور آر بری کے انگریزی ترجمے کو ملحوظ رکھا ہے اور میرا یقین ہے کہ ایسے اندازِ بیان کی مدد سے اقبال کے ساتھ عہدِ حاضر کی ہم کلامی میں کوئی دشواری حائل نہیں ہوگی۔ اقبال اسلامی تہذیب کی وہ دائمی آواز ہے جو ایک لمبے عرصے تک انسان کو فلاح کی جانب بلاتی رہے گی۔ زمانے نے جو رُخ اختیار کیا ہے اُس میں اس آواز کی اہمیت بہت بڑھ گئی ہے۔ اقبال ہر زمانے کے لیے نشانِ راہ ہے مگر ہر زمانے کے لیے اس نشانِ راہ کی دریافت ضروری ہے۔ اور جب تک ہر آنے والا عہد اقبال میں اپنے آپ کو تلاش نہیں کرتا اقبال اس سے ہم کلام نہیں ہو سکتا۔ اقبال کے ساتھ ہم کلام ہونا زمانے کی تقدیر بن چکا ہے۔ کیوں کہ عہدِ حاضر کی سب آوازیں انسان کو اس کی انسانی صورتِ حال کی طرف بلاتی ہیں مگر اقبال انسان کو انسانی صورتِ حال کے اندر اس بنیادی صورتِ حال کی طرف بلاتا ہے جس کے بغیر انسان نہ تسلّی پا سکتا ہے اور نہ زمین پر اپنے لیے اطمینان حاصل کر سکتا ہے۔ اقبال کے ساتھ ہم کلامی میں انسان اور انسانی تہذیب کا مستقبل ہے۔

لاہور
۱۷ ستمبر ۷۷ء
جیلانی کامران



اے خدا! زیست کو فردوس بنا دے! ہم پر
ریت کی قید کڑی ہے!
اے خدا! آگ کو فردوس بنا دے! ہم پر
آگ کا ظلم کڑا ہے!
اے خدا! خاک کو فردوس بنا دے! ہم پر
جسم کی قید کڑی ہے!



اقبال اور ہمارا عہد

۱

اس امر کی پہچان کے لیے کہ ہمارے عہد کے ساتھ اقبال کا کیا رشتہ ہے؟ یہ سوال سامنے آتا ہے کہ اقبال کے عہد کی کیا پہچان ہے؟ اور اگر یہ پہچان واضح ہو تو اِس کے حوالے سے ہم نہ صرف اپنے آپ کو فکر کے دائرۂ کار میں پہچان سکیں گے بلکہ اپنے موجودہ زمانے کی شناخت بھی ممکن ہو گی۔ ایسے طریقِ کار کے بغیر شاید اقبال کے ساتھ ہمارا رشتہ بھی واضح نہیں ہو سکتا۔ ہم جس ذہنی عادت کے تحت حالات کو دیکھنے کی کوشش کرتے رہے ہیں وہ محض اُس تسلسل کے رابطے کو ملحوظ رکھتی ہے جو نسلوں کے ربطِ باہم سے ہمارے عہد کو عہدِ اقبال سے منسلک کرتی ہے اور ہم اِن کے مابین شاید ایک فرق دیکھتے ہیں کہ عہدِ اقبال انڈین ایمپائر کا زمانہ تھا، ہمارے لیے غلامی کا دور تھا اور یورپ کے لیے مغربی تہذیب کے عروج کا عہد تھا۔ اُس زمانے میں ہمارے وہ بزرگ زندہ تھے جنھیں گھریلو رشتہ داری کی اصطلاح میں باپ اور دادا کہتے ہیں اور اِس زمانے میں ہم اور ہمارے بیٹے بیٹیاں زندہ ہیں۔ زمانے کے ان دو انتہائی نقطوں کے مابین وقت کا فاصلہ حائل ہو چکا ہے۔ تاہم یہ کیفیت ایک دوسری صورت میں بھی واضح ہوتی ہے کہ عہدِ اقبال گھریلو رشتہ داری کی اصطلاح میں پہلی نسل کے والدین کے دائرہ عمر سے ماورا حالات کا عہد ہے اور اس کے ساتھ یہ سوال ظاہر ہوتا ہے کہ کیا ایسے فاصلے

سے وہ بزرگ ہمارے ساتھ ہم کلام ہو سکتے ہیں اور کیا اقبال واقعی ہمارے ساتھ ہم کلام ہوتا ہے؟

اس ضمن میں یہ بخوبی واضح ہے کہ اقبال کا عہد عصر کے دائرہ اثر میں نہیں آتا۔ اور اس اعتبار سے اس پر نسلوں کے فاصلے کی دوری بھی عائد نہیں ہوتی اور اگر یہ بات درست ہے تو یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ اقبال ایک ہم عصر آواز ہے۔ اس لیے وہ اُس عہد کی آواز بھی تھا جب وہ اپنی سوانح عمری میں زندہ تھا اور اس عہد کی آواز بھی ہے جب وہ ایک دوسری اور زیادہ پائیدار سوانح عمری میں باقی اور زندہ ہے۔ لہٰذا اُس کی ہم کلامی مشروط نہیں ہے۔ مگر اس امر کو یہ کہہ کر رد کیا جا سکتا ہے کہ اقبال کی شہرت کو طے شدہ قرار دے کر ایسے مفروضے مرتب کیے جا سکتے ہیں۔ کیوں کہ اقبال کی شہرت قائم ہے اس لیے اُس کی ہمکلامی کو اِس کے ساتھ نسبت دینا مقابلتاً آسان ہے۔ مگر ایسی ہی کیفیت دنیا کے کئی ایک عظیم شاعروں اور اہلِ نظر مفکروں کی بھی ہے۔ مثلاً ملٹن، ورڈز ورتھ، براؤننگ، گوئٹے، سپنوزا، نطشے .... ان کی شہرت ایک تسلیم شدہ سچائی ہے۔ مگر ان کی عہدِ حاضر کے ساتھ ہم کلامی مشروط ہو چکی ہے۔ اُن کی گفت گو کے لیے ان تک پہنچنا پڑتا ہے۔ اقبال کے بارے میں ایسی صورت دکھائی نہیں دیتی۔

۲

ایک اعتبار سے اقبال کا عہد مسلمانوں کے فکری تشخص کا عہد تھا جس کی مدد سے برصغیر میں مسلمانوں کے قومی وجود کو مرتب کرنے میں مدد ملتی تھی اور دوسری طرف یورپ کے حلقۂ اثر میں باقی اور قائم رہنے کے لیے مسلمانوں کے ملّی وجود کا تحفظ ممکن ہوتا تھا فکری تشخص اس زمانے کی اشد ضرورت تھا۔ اور اقبال نے اس کے اجزائے ترکیبی تلاش کرنے میں اپنی صلاحیتوں اور بصیرتوں کو جس خلوص اور عمر بھر کے ذوق و شوق کے ساتھ استعمال کیا اس کی مثال بہت کم نظر آتی ہے۔ تاہم وہ زمانہ تشخص کو ماضی کے رابطے سے محسوس کرنے یا بیان کرنے ہی کا دور نہ تھا۔ بلکہ تشخص کو مستقبل کے ساتھ مربوط اور منسلک

کرنے کا زمانہ بھی تھا۔ اقبال نے مسلمانوں کے تشخص کو فکری، قومی اور ملی وجود فراہم کیا اور انھیں ایک ایسے مستقبل سے آگاہ کیا جو مسلمانوں کا منتظر تھا اور جس کے لیے انھیں تیار ہونے کی بیحد ضرورت تھی۔ اقبال کی نگاہ میں یہ حقیقت تاریخ کی بنیادی ضرورتوں سے پیدا ہوتی تھی اور مہذّب دنیا میں صرف مسلمان ہی اس تقاضے کو پورا کر سکتے تھے۔

اقبال کا عہد اس تشخص پر مسلمانوں کے اعتماد کا عہد بھی تھا۔ اور اس اعتماد سے اُن کی قوت اور توانائی پیدا ہوتی تھی۔ تاہم وہ زمانہ ایک ایسا زمانہ تھا جب مسلمانوں کے پاس کچھ نہیں تھا اور دنیا کی قومیں ان کے وجود کے ساتھ بے اعتنائی کا سلوک کرتی تھیں۔ ان کے پرچم جھک چکے تھے۔ اور ان کی سرزمینوں پر ایک دوسری تہذیب، ایک جُدا تمدن اور ایک نیا اور بے مہر اُفق ظاہر ہو چکا تھا۔ ایسے حالات میں تشخص اور اعتماد کے رویّے غیر معمولی دکھائی دیتے ہیں ...... اقبال کا عہد اِن حالات کے باوجود مسلمانوں کے لیے امید کا عہد بھی تھا۔ اور اس امید کا چہرہ واضح نہ تھا۔ کل کیا ہوگا؟ آنے والے دنوں میں کیا ہوگا؟ مستقبل کیا ہوگا؟ یہ سوال برابر موجود تھے مگر ان سے وہ رویّہ ظاہر نہیں ہوتا تھا جو نا اُمیدی کو پیدا کرتا ہے۔ مسلمان اس زمانے میں جدوجہد کو اصولِ زیست قرار دے چکے تھے اور جدوجہد اُن کے لیے اُمید کی عملی صورت بن چکی تھی۔

ایک دوسری خصوصیت جو عہدِ اقبال میں نظر آتی ہے وہ انعام اور عوض معاوضے کے بغیر جدوجہد میں شرکت کا رویہ تھا۔ ہجرت کی تحریک میں کسی نے یہ سوال نہیں کیا تھا کہ اس عمل سے اسے ذاتی طور پر کیا فائدہ پہنچے گا اور نہ خلافت تحریک کے زمانے میں کسی نے یہ سوال اٹھایا تھا کہ استنبول کے لیے لاہور میں جدوجہد کا جواز کیا ہے؟ یا یہ کہ اس تحریک سے کیا مادّی فائدہ حاصل ہوگا؟ مسلمان اس زمانے میں ایسے سوال پوچھنے کے عادی نہ تھے۔ یہی رویّہ تحریکِ پاکستان کی توانائی کا سبب بھی تھا۔ جدوجہد اُمید کی روشن کرن میں عمل پیدا ہوتی تھی۔ اور اپنی توانائی ہی سے اپنا

اطمینان اور سکون اخذ کرتی تھی۔

اس عہد کا مزاج اس رویّے سے بھی واضح ہوتا ہے کہ اُس زمانے میں انسان کو مسلمان کے حوالے سے پہچانا جاتا تھا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ عہد تنگ نظر تھا۔ یا اُس کا انسانی فکر محدود تھا بلکہ اس سے مُراد صرف یہی ہے کہ وہ عہد وحدتِ ملّی کے تصوّر کا عہد تھا۔ اور برصغیر کے مسلمان ملّت کے تصوّر کو جغرافیے کی حدود میں پہچاننے سے ابھی بہت دور تھے۔ برصغیر کے اندرونی حالات میں انسان کا تصوّر سرِ دست نامکمل تھا۔ اس لیے ایک بڑے دائرۂ کار میں پہچان اور شناخت کا معیار مسلمان کے حوالے سے ممکن ہوتا تھا۔ یہ رویّہ تشخص کا رویّہ بھی تھا مگر اس کے ساتھ ایک فکری رویّہ بھی تھا کہ مسلمان محمود غزنوی سے لے کر مغل سلطنت کے زمانے تک اسی معیارِ شناخت ہی سے آشنا تھے۔ اور اسی معیار کے مطابق علم و تدریس میں ان کی تربیت ہوتی تھی۔

اس عہد کے کردار کی ایک اور نمایاں خصوصیت کی طرف بہت کم توجّہ دی گئی ہے جو برصغیر اور عالمِ اسلام میں یورپی تہذیب کے ساتھ متصادم ہونے سے رونما ہوئی تھی۔ اس خصوصیت کا ایک پہلا نمایاں رنگ یورپی تہذیب کی مدافعت میں نظر آتا ہے۔ یورپی تہذیب کو قدم قدم پر رکاوٹ کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ یورپی تہذیب قدم قدم پر للکارتی تھی اور عہدِ اقبال کا ذہن اس للکار سے قدم قدم نبرد آزما ہوتا تھا۔ یہ عہد ایک شدید چیلنج کا عہد تھا۔ عالمِ اسلام میں اس چیلنج کی شکلیں مختلف تھیں اور اسے روکنے اور اس کی شدت کو جذب کرنے کے طریقے بھی مختلف تھے۔ خلافتِ عثمانیہ کے بعد ترکی میں اِسے مختلف طور پر آزمایا گیا، افغانستان میں اس کی صورت مختلف رہی، اور عربوں نے اسے جدا انداز میں روکا۔ برصغیر میں اس چیلنج کی صورت بنیادی طور پر فکری تھی۔ یہ رنگ اپنے مخصوص حالات میں بے حد نمایاں تھا۔ اور اس سے عہدِ اقبال پر گہرے نقش بھی ثبت ہوئے۔ تاہم جو خصوصیت قابلِ غور ہے وہ یورپی لبرلزم کے

ساتھ عہدِ اقبال کی نبرد آزمائی ہے۔ یورپ کی تاریخ کا وہ زمانہ اعلیٰ انسانی اقدار کا زمانہ بھی تھا۔ انسانی تہذیب نے علم و فضل کی اکثر نیکیاں یورپ کے دارالخلافوں میں مقیم کر دی تھیں اور یورپ کا انسان عظیم اور قدآور بن چکا تھا۔ عہدِ اقبال ان عظیم اور قدآور انسانوں کے سامنے صف آرا تھا۔ اس صف آرائی نے عہدِ اقبال کو اس کی باطنی صلاحیتوں کے بھرپور استعمال کے لیے مجبور کیا اور عہدِ اقبال کے باطن سے عظیم انسان ظاہر ہوئے۔ عظیم اور قدآور انسان، اعلیٰ اقدار کو معیار اور پہچان فراہم کرنے والے انسان، علم اور کردار اور عقیدے کی وحدت سے فیض یاب ہوتے ہوئے انسان ـــــ اور ان عظیم اور قدآور انسانوں سے عہدِ اقبال کا عظیم دور رونما ہوا جتنے قدآور انسان یورپی لبرلزم کے پاس تھے۔ اُتنے اور غالباً ان سے بلند تر انسان عہدِ اقبال میں موجود تھے۔ ناموں کو گنوانے کی شاید ضرورت باقی نہیں رہی کہ جو شخص بھی عہدِ اقبال سے گزرتا ہے ان عظیم انسانوں کو محسوس کرتے گزرتا ہے۔ عہدِ اقبال انسانی قدآوری کا ایک ایسا دور تھا جسے محسوس کیا جا سکتا تھا۔

وہ زمانہ احساسِ تاریخ کا زمانہ بھی تھا۔ اور اس احساس سے اس عہد کا تاریخی رول پیدا ہوتا تھا۔ تخلیقی فن کار سے لے کر قومی قیادت تک ہر اندازِ فکر اپنے تاریخی رول کی ذمہ داری سے آشنا تھا اور اس آشنائی کے باعث باطنی تجربے سے باخبر بھی تھا۔ باطنی تجربہ تاریخی رول کو قوت فراہم کرتا تھا۔ اور اس قوت سے عمل کی مختلف صورتیں رونما ہوتی تھیں۔ اس تاریخی رول نے اُمید اور اعتماد کی یکجائی سے باطنی تجربے کو جدوجہد کے ساتھ متحد کیا اور منزل کی موہوم صورت کو اس جذبے کے ساتھ قبول کیا جس جذبے کے ساتھ مجاز و حقیقت کے فلسفے میں وجودِ مطلق کو قبول کیا جاتا ہے۔ اس طرح منزل مجاز اور حقیقت کی دونوں صورتوں میں ظاہر ہوئی۔ اور تاریخ جغرافیے میں آشکار ہوئی۔ اس فکری طریق کار کی مدد سے عہدِ اقبال نے مسلمانوں کے نظریۂ وطن کی تشکیل کی اور اُس وطن کے لیے راہیں ہموار کیں جس کے ہم اس زمانے میں شہری ہیں۔ عہدِ اقبال کا وطن تاریخی رول کا دیا ہوا وطن ہے۔ اور

اُس تجربے کی تہوں سے برآمد ہوتا ہوا وطن ہے جو انسانی شخصیت کی پہنائیوں میں ہمیشہ بیقرار رہتا ہے کہ ہر لمحہ اپنا ظہور دے اور لمحے کو ہمیشگی کے ساتھ مربوط کرے اور انسان کو فنا کے تلاطم سے محفوظ رکھے۔

۳

عہدِ اقبال کی پہچان کے اور بھی کئی طریقے ہیں اور ممکن ہے کہ اُن طریقوں سے اس عہد کی پہچان میں بہتر مدد بھی ملتی ہو۔ مگر سوال طریقِ کار کے مکمل اور نامکمل ہونے کا نہیں ہے۔ بلکہ سوال یہ ہے کہ کیا ہمارا اپنا زمانہ عہد اقبال کا زمانہ ہے یا یہ کہ کیا عہدِ اقبال ختم ہو چکا ہے؟ اور اگر عہدِ اقبال ختم ہو چکا ہے تو ہمارے زمانے کے ساتھ اس کا کیا رشتہ ہے؟ اور اگر ان سوالوں کے جواب ممکن ہیں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اقبال ہمارے زمانے سے واقعی ہم کلام ہو سکتا ہے؟

اس امر سے بہت کم اختلاف ہوگا کہ ہم عہدِ اقبال ہی میں جی رہے ہیں اور فکری اور نظریاتی اعتبار سے ہماری فضا عہدِ اقبال ہی کی فضا ہے۔ مگر عہدِ اقبال کے محلِ وقوع سے ایک بدلتا ہوا زمانہ ظاہر ہوا ہے اور برابر ظاہر ہو رہا ہے۔ اِس ظاہر ہوتے ہوئے زمانے میں خلافتِ باطنیہ اور خلافت ظاہریہ —— دونوں کے اجزائے ترکیبی بہت گہرے طور پر متاثر ہو رہے ہیں۔ زمانہ ماضی اور مستقبل کے چنگل میں گرفتار ہے اور زمانہ حال تجرباتی دور بن چکا ہے۔ جس کے زیادہ تر تجربے لیبارٹری کے ابتدائی مراحل ہی میں دم توڑ دیتے ہیں۔ زمانۂ حاضر کی وضاحت کرتے ہوئے بعض اہل الرّائے کا کہنا ہے کہ وطن کا تصوّر، عہدِ اقبال کے تصوّر سے مختلف ہو چکا ہے۔ اور اس زمانے میں وطن کی پہچان کے لیے سرزمین ہی کا حوالہ واجب اور جائز ہے۔ اس لیے علاقے کے کلچر اور لوک روایت سے وطنیت کے تصوّر کی تشکیل لازمی ہے۔ اور تشخص کے تاریخی تصوّر کی بجائے تشخص کے وطنی تصوّر کو قبول کرنا ضروری ہے۔ اہل الرّائے کا ایک گروہ اس رویّے کو تشویش کی نظر سے دیکھتا ہے۔

اسے لوک کلچر، علاقے، بولی اور زبان اور نسلی فرق میں قوم کی بجائے قومیتیں دکھائی دیتی ہیں۔ اس رویئے کو اہل الرائے کا یہ گروہ تشخص کے تاریخی رول کی نفی قرار دیتا ہے اور سوال پوچھتا ہے کہ کیا تشخص کی وحدت ناممکن ہے؟ اور کیا وحدت کو کثرتوں میں تقسیم کرکے از سر نو وحدت کی تعمیر ممکن ہے؟ اور اگر وحدت کے اندر کثرتیں موجود ہیں تو ان کثرتوں کو ہی ذاتہ مکمل قرار دینا کہاں تک درست ہے؟ اہل الرائے کا ایک دوسرا گروہ انہی سوالوں کی روشنی میں پوچھتا ہے کہ اگر کثرتیں موجود ہیں تو کیا کثرتوں کو نظر انداز کرنا درست ہے؟ اور اگر ایسا کرنا درست نہیں ہے تو وہ طریق کار کیا ہے جس کی مدد سے کثرتوں کو وحدت میں شامل کیا جاسکتا ہے؟ تاہم بعض لوگ اس بحث کو سن کر پوچھتے ہیں کہ کیا یہ ساری بحث علمی اور کتابی نہیں ہے اور کیا اس بحث کو جاری کرکے ذہنوں میں الجھنیں تو پیدا نہیں ہوتیں؟ ان کے خیال میں ایسا زاویہ فکر مصنوعی سوال پیدا کرتا ہے اور وحدت اور کثرت کی مصنوعی کیفیت کو رونما کرتا ہے۔

۴

اس ضمن میں پاکستان ایڈمنسٹریٹو سٹاف کالج (لاہور) کی علمی رائے کو بھی کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ فکر کی تجربہ گاہ کا یہ مرکز اس اعتبار سے قابل توجہ ہے کہ اس کالج میں بیوروکریسی کے متعدد درجوں کو ہم عصر فکری آب وہوا سے متعارف کیا جاتا ہے۔ یہ فکری درس گاہ نوآبادیاتی نظام کی روایتوں کو زیر بحث لاتے ہوئے فکر وعمل کو قومی تشخص کی موجودگی میں رُخ اور سمت فراہم کرنے کی سعی کرتی ہے۔ نظریاتی اعتقاد کے دائرے میں اس کی کارکردگی قابلِ تعریف ہے۔ اور ہر چند کہ اس سے استفادہ کرنے والوں کا حلقہ بہت محدود ہے اس درس گاہ کے فکری مطالعے ہمارے عہد کے مسائل کی نشاندہی میں بے حد مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔

یہ درس گاہ نظریئے کو اپنے پروگراموں کی اساس کے طور پر زیر بحث لاتے ہوئے اقبال کے فکر کو عہدِ حاضر میں پہچاننے کی کوشش کرتی ہے۔ اس کی شائستہ علمی رائے میں اقبال کا فکر

اس عہد میں تین مراحل سے بیک وقت گزر رہا ہے۔ پہلا مرحلہ شریعت (قانون) کی اطاعت کا ہے۔ دوسرا تشکیلِ معاشرہ کا مرحلہ ہے اور تیسرا مرحلہ تکمیلِ خودی کا ہے۔ یہ مراحل اس لیے ظاہر ہوئے ہیں کہ ایک نظریاتی مملکت کی حیثیت سے پاکستان فکرِ اقبال کی تصدیق کا ذمہ دار ہے۔ اور تصدیق کے بغیر پاکستان کی نظریاتی اساس متاثر ہو سکتی ہے۔ یہ تینوں مراحل فرد کی آزمائش کو ظاہر کرتے ہیں اور فرد کی پہچان کرتے ہیں۔ فرد کی خودی کا ان تینوں مرحلوں سے گزرنا ضروری ہے وگرنہ خودی کی اجتماعی تکمیل ممکن نہیں ہو سکتی۔ فکرِ اقبال کے یہ تینوں مقامات نوآبادیاتی نظام کی روایتوں سے براہِ راست متصادم ہیں۔ کیونکہ نوآبادیاتی نظام فرد کو فی ذاتہٖ ایک اکائی قرار دیتا ہے اور اس کے فکر و عمل پر اخلاقی یا نظریاتی پابندی عائد کرنے سے گریز کرتا ہے۔ اسی نقطۂ نظر کے تحت نوآبادیاتی نظام استحصالی نظام تھا۔ اور فرد کے صرف اُن جرائم کا محاسبہ کرتا تھا جو استحصالی مقاصد کی راہ میں حائل ہوتے تھے۔ اس لیے اس کے نظم و نسق کا تصوّر جبر اور تشدد پر قائم تھا۔ اور فکرِ اقبال کے مطابق فرد کی خودی آزادی سے بہرہ یاب نہ تھی۔

یہ درس گاہ اپنے متعدد پروگراموں کی علمی اور فکری تشریح کرتے ہوئے اس امر کی طرف رہنمائی کرتی ہے کہ تنظیمی ادارے قائم کرنے سے اعلیٰ سطح کی فلاحی اور ترقیاتی پالیسیوں اور منصوبوں کو نافذ کیا جا سکتا ہے اور اس طرح ان سے دستیاب ہونے والے فوائد کو معاشرے میں تقسیم کرنے کی عملی صورتیں پیدا کی جا سکتی ہیں۔ اور چونکہ پالیسی سازی اعلیٰ سطح اور فوائد تقسیم کرنے کی تنظیمی صورت ہر اعتبار سے انسانی ہے۔ اور انسان اپنی خودی کے انہدام کی سبب (جو نوآبادیاتی نظام کا ورثہ ہے) تنظیمی اداروں کی اندرونی رکاوٹوں کو دور کرنے سے قاصر ہے اس لیے فوائد کی تقسیم یقینی نہیں رہتی اور فلاحی اور ترقیاتی مقاصد حاصل نہیں ہوتے۔ اس عہد میں ہماری سب دشواریاں خودی کے اس انہدام ہی کا نتیجہ ہیں۔ خودی کی تعمیر کے بغیر دشواریاں دور نہیں ہو سکتیں اور ہمارے عہد کی غالباً سب

سے بڑی ذمہ داری بھی شاید یہی ہے کہ ہم سوال پوچھیں کہ خودی کی تعمیر کے طریقِ کار کیا ہیں؟

یہ درس گاہ اس سوال کا جواب تو فراہم نہیں کرتی۔ البتہ اُن حالات کی طرف رہبری کرتی ہے کہ خودی کی تعمیر کی راہ میں رکاوٹوں اور مشکلوں کی کیا صورت ہے؟ رکاوٹوں اور مشکلوں کو، اس درس گاہ کی اصطلاح میں سسٹم کا نام دیا گیا ہے جو معاشرے کی گہرائیوں میں پیوست ہے اور جسے چشم زدن میں معاشرے کی بنیادوں سے اکھیڑا نہیں جا سکتا۔ اقتدار، تنظیمی ادارے، بیوروکریسی اسی سسٹم کی کھیتی سے اگتے ہیں اور اسی کھیتی کو سیراب کرتے ہیں۔ یہی سسٹم قوموں کی بین الاقوامی پالیسیوں کو مرتب کرتا ہے۔ عہدِ حاضر کے مسائل کو حل کرنے کی ذمہ داری لیتا ہے۔ اور مستقبل کو اپنی مرضی کے مطابق دھندلا یا تابناک بناتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں جو حقیقت سامنے آتی ہے یہ ہے کہ خودی کی تعمیر اور تکمیلِ خودی کے درمیان سسٹم حائل ہے۔ زمانہ نظام بن کر فکرِ اقبال کے لیے آزمائش پیدا کرتا ہے۔

تاہم ایسے نظام یا سسٹم کی کوئی بھی صورت ہو یہ امر بخوبی واضح ہے کہ پہاڑوں کی بلندی آسمان تک نظر کے پہنچنے میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں کر سکتی۔ آسمان سدا آسمان ہے اور نظر کی رفتار اور وسعت پہاڑوں کی بلندی سے مشروط اور محدود نہیں ہو سکتی۔ یہ درس گاہ اس کیفیت کو بھی برابر ظاہر کرتی ہے۔ اس درس گاہ کا فکری عمل ایک نئے عہد کی تشکیل کے لیے جاری ہوا تھا۔ اور اس کا مقصد بیوروکریسی کو ترقیاتی منصوبوں کے ساتھ منسلک کر کے اس آنے والے عہد کی تعمیر تھا جو آزادی کے تصور کی تائید کرتا اور قومی تشخص کے ایک بہتر انسانی محلِ وقوع میں وارد ہونے کے امکانات ظاہر ہوتے۔ اس اعتبار سے اس درس گاہ کے فکری عمل میں مقصد کی اہمیت ایک ایسے وژن کی تھی جس کے بغیر عمل اور مقصد بے کار ہوتے ہیں۔ مگر وقت کے ساتھ ساتھ توجہ کا زیادہ زور مہارت اور تنظیمی کارگزاری پر صرف ہوتا رہا اور سارا فکری عمل ایکسرسائز بنتا گیا۔ اور شاید مہارت سے بھی وژن پیدا ہو سکتا ہے۔

تاہم اس درس گاہ کو قومی غور و فکر کی علامت قرار دے کر جو سوال مرتب کیے جا سکتے ہیں یہ ہیں کہ کیا آزادی کے حصول کے لیے اور آزادی کو تنظیمی، فلاحی اور قومی اداروں میں منتقل کرنے کے لیے وژن کی ضرورت نہیں ہے؟ اور کیا وژن کے بغیر عمل پیدا ہو سکتا ہے؟ اور کیا خودی کے انہدام کو نوآبادیاتی ورثے اور ابتلاء سے بچانے کے لیے وژن لازم نہیں ہے؟ اور اگر خودی کی تعمیر ہی ممکن نہیں ہے تو اداروں کی کیا افادیت ہے؟ اور اگر اداروں کی افادیت باقی نہیں ہے تو نظریاتی مملکت کا جواز کیا ہے؟

۵

ہمارے عہد کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس عہد میں ہمارے ذہنی اور فکری رشتے ہمارے مافی الضمیر سے برآمد نہیں ہوتے بلکہ ان کو مصنوعی طریقوں سے پیدا کیا جاتا ہے۔ ان مصنوعی طریقوں کو جدید بننے کی خواہش اور ہمعصر ہونے کا عارضہ کہا جا سکتا ہے۔ نسلوں کے مابین فرق، فاصلے اور اجنبیت کا نظریہ ہمارے عہد کی ایک مایوس کن علامت ہے۔ اسے جنریشن گیپ کا نام دیا جاتا ہے۔ یعنی ایک نسل اور دوسری نسل کے مابین ہم کلامی ناممکن ہے۔ باپ بیٹے سے اجنبی ہو چکا ہے کیونکہ بیٹا باپ کی زبان سے ناآشنا ہے اور باپ اپنے بیٹے سے جذباتی فکری اور حیاتیاتی اعتبار سے محروم ہو چکا تھا۔ کچھ سال پہلے اس تصور پر سیمینار منعقد ہوتے تھے اسے طلبا کے درمیان زیر بحث لایا گیا تھا اور اسے ایک روزمرہ محاورے کی اہمیت دی گئی تھی۔ اگر اس تصور کو پھیلایا جائے تو اقبال کی ہم کلامی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ تاہم غور طلب یہ ہے کہ کیا واقعی ایسا کوئی نسلی خلا واقع ہوا ہے؟ کیا دادا اور پوتے کے درمیان باپ قتل ہو چکے ہیں اور ایک نسل کا صفایا ہو چکا ہے؟ اور کیا ذہنوں میں اتنی ترقی ہوئی ہے کہ بیٹا اور باپ ایک دوسرے سے محروم ہو چکے ہیں؟ ظاہر ہے کہ ایسا کوئی سانحہ رونما نہیں ہوا۔ اور اگر ایسا سانحہ ہوا نہیں ہے تو اس تصور کو قبول کرنے کی کیا مصلحت تھی؟ اور اسے ذہنوں میں راسخ کرنے کے لیے

جدید طریقِ گفت گو کیوں اہمیت دی گئی تھی؟ تاہم اس ضمن میں یہ سوال بھی قابلِ غور ہے کہ کیا ہمارے عہد اور عہدِ اقبال کے درمیان تو خلا واقع نہیں ہوا ہے؟ اور کیا ہم واقعی اقبال اور عہدِ اقبال کے لیے اجنبی ہیں؟ اور اقبال ہمارے ساتھ ہم کلام نہیں ہو سکتا؟

۶

ہمارا عہد زمانۂ حال میں اُلجھ چکا ہے اور ماضی اور مستقبل اس کے آسمان پر دھند سے پڑ چکے ہیں۔ ماضی کی جانب جانے والی صدائیں مستقبل سے اپنا رشتہ کاٹ لیتی ہیں اور مستقبل کی جانب جانے والے اشارے ماضی کے ساتھ اپنی یادداشت کا رشتہ قائم نہیں کرتے۔ ایسی فکری فضا میں ناصر کاظمی کی غزل سنائی دیتی ہے اور انتظار حسین کا افسانہ "زرد کتا" عصری مفہوم کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ عملِ چغتائی میں اقبال کا ابلیس فرعون بن کر ظاہر ہوا ہے۔ اور دونوں کے مابین دوئی حذف ہوئی ہے۔ کبھی گناہ اقتدار بن کر ظاہر ہوتا ہے اور کبھی اقتدار گناہ کے لباس میں سامنے آتا ہے۔ نئے لکھنے والوں کی آواز میں درد ظاہر ہو چکا ہے اور انیس ناگی لکھتا ہے:

"میری نظم — کشف کا وہ مرحلہ کدھر گیا؟
زمین پر چلتے وقت اور اُفق پر جلتے نور میں کدھر گیا؟
ساکنانِ شہرِ بے ثمر سنو!
تمھارے شہر میں مری متاع کھو گئی ہے،
حافظے سے یوں اُتر گئی ہے
جیسے کوئی یاد ہو ——
اے ساکنانِ شہرِ بے ثمر! مرا یہ قرض تم ادا کرو
وگرنہ روزِ حشر تک غیب سے کوئی صدا نہ آئے گی!"

ہمارا عہد کیا ہے اور کس کی کیا صورت ہے؟ اور اس کے ضمیر میں کیا صدمہ

اُبھرا ہے۔ اس کی وضاحت تبسّم کاشمیری کی نظم "سانپ بارش" کرتی ہے جس کا اقتباس یہ ہے:

"سانپ بارش برس رہی ہے۔
سانپ بارش ہے سبز کھیتوں پہ ریوڑوں پہ
ہسپتالوں کے وارڈوں پہ
قحط سالی کے منظروں پہ
خشک ناندوں پہ بھوکی ماؤں کی چھاتیوں پہ
سُوکھے بچوں کی ہڈیوں پہ
دُلھنوں کی عروسیوں پہ
ہنستی خوشیوں کے سُرخ چہروں پہ
خواہشوں کے چمکتے شانوں پہ
سانپ بارش برس رہی ہے!
ہر ایک شے پہ جو دُور و نزدیک
راستوں سے یا اِن سے ہٹ کر
نظر میں آتی ہے۔
اک تسلسل ہے سانپ بارش کا
سانپ بارش برس رہی ہے!"

۷

کسی عہد کے ایسے منظر سے کون سا مستقبل دکھائی دیتا ہے اور کس نئی دنیا کی خبر سنائی دیتی ہے؟ ہمارا عہد ایک مسلسل صورت حال میں بدل چکا ہے جس کی سرحدوں پر جو شاید کہیں دُور بہت دُور ہیں۔ اقبال دکھائی دیتا ہے اور اس کی

آواز گونجتی ہے۔

"ساربان! یاران بہ یثرب ما بہ نجد
آں حدی کو ناقہ را آرد بوجد
ابر بارید از زمین ہا سبزہ رُست
می شود شاید کہ پائے ناقہ سُست

ناقہ مستِ سبزہ و من دستِ دوست
او بدستِ تُست و من دردستِ دوست"

—— شاید ہمارے عہد کی صورت حال سے مستقبل گم ہو چکا ہے اور ہمارا تخلیقی فکر نفس کے رُوپ بدلتے ہوئے آسیب سے نبرد آزما ہے اور کہانیوں اور داستانوں کی طرح ہمارا سفر ایک ایسے راستے پر جاری ہے جہاں آوازیں ڈراتی ہیں اور مسافر پتھر کے بتوں میں بدل جاتے ہیں۔ کیا اقبال کی آواز ایسے پتھر بنے ہوئے انسانوں کے لیے ہے؟ کیا ہمارا عہد اس چشمے کی تلاش میں ہے جس کا پانی پتھروں کو انسانوں میں بدلتا ہے اور پھر انسان آسمانوں سے آشنا ہوتے ہیں اور منزل کی طرف بڑھتے ہیں، مگر ہمارے عہد کی منزل کیا ہے؟ ہمارے فانی سانس کس لیے باقی ہیں؟ کیا وژن کے بغیر زندہ رہنا ممکن ہے؟ —— اور ہمارے عہد کا وژن کیا ہے؟ اقبال کا کشف نسلوں کے کشف سے ہم کلام ہوتا ہے اور شاید ہمارا عہد ابھی اپنے کشف کی تلاش میں ہے۔

بیسویں صدی کی دو شعری آوازیں

۱

بیسویں صدی کا آغاز جس ادبی اور سیاسی آب و ہوا میں ہوا تھا وہ اب باقی نہیں ہے اور اس آب و ہوا کی یادداشتیں بھی بڑی تیزی کے ساتھ محو ہو رہی ہیں۔ اور حقیقت یہ ہے کہ ان یادداشتوں کا ایک بہت بڑا منطقہ محو ہو چکا ہے۔ بیسویں صدی اپنے مخصوص انداز فکر کے ساتھ اپنے ماضی سے الگ ہو چکی ہے۔ اور اس کے آسمان پر ایک نیا زمانہ اور آنے والے اگلے سو برسوں کی تصویر آہستہ آہستہ ظاہر ہو رہے ہیں۔ نسلوں کے فاصلے نے بیسویں صدی کو مستقبل کے تصوّر سے ایسے منسلک کر دیا ہے کہ ماضی کا تذکرہ اب اتنا آسان نہیں رہا جتنا آسان ایک دو نسل پہلے ہوا کرتا تھا۔ زمانے کا ایسا مزاج ایک میٹافزیکل صداقت ہے اور اس سے گریز ممکن نہیں تاہم ان سچائیوں کا ذکر کرنا بھی ضروری نظر آتا ہے جن کے ساتھ زمانے کی موجودہ شکل و صورت مرتب ہوئی ہے۔ ان سچائیوں میں فکری اور شعری اعتبار سے اہم ترین سچائی اقبال ہے جس کا زمانہ اپنے رفت و بود کے دائرے میں تو محو ہو چکا ہے مگر جس کی آواز ہمارے زمانے کی سرگوشیوں، تنہائیوں اور آرزوؤں میں برابر زندہ ہے۔ اقبال کی آواز زمانے کی پہچان کی طرف اشارا کرتی ہے۔

پچھلے کچھ برسوں کے دوران اقبال کے تذکرے کے ساتھ ٹیگور کا نام بھی سنائی دیتا رہا ہے اور ایک وقت یہ دونوں نام ہماری قومیت کے لیے ایک کھلا سوال بھی بن چکے تھے۔ ادبی تاریخ کے طالب علم بیسویں صدی کے آغاز میں انھی دو ناموں سے عموماً متعارف ہوتے رہے ہیں اور اب بھی جب کبھی اس زمانے کا ذکر آتا ہے تو ٹیگور کا نام بھی اقبال کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ ادب کے طالب علم ہونے کی رعایت سے ٹیگور کا نام اپنے مقام پر ضرور دکھائی دیتا ہے مگر جب واقعاتِ اقبال کی روداد میں ایسے جملے سنائی دیتے ہیں کہ ٹیگور کو گیتانجلی کے لیے نوبل پرائز ملا تھا۔ مگر بین الاقوامی طور پر اقبال کی ایسی پذیرائی نہیں ہوئی تھی اور جس سے اس زمانے کے مسلمان طلبا خاصے پریشان ہوتے تھے۔ تو ٹیگور کی پہچان کے سوال کو نظرانداز کرنا ممکن دکھائی نہیں دیتا۔ نوبل پرائز ہی کے حوالے سے جب ایسے فقرے پڑھنے کو ملتے ہیں کہ اقبال کی خواہش تھی کہ جاوید نامہ کو انگریزی میں ترجمہ کروا کر نوبل پرائز کے لیے بھیجا جائے تو ایسے فقروں کی صداقت پر شک گزرنے لگتا ہے کیونکہ یہ دونوں رویے مقامِ اقبال کی نفی کرتے ہیں۔ اقبال کی شعری وابستگی جن اصولوں اور مقاصد کے ساتھ تھی ان کے زمرے میں نوبل پرائز دکھائی نہیں دیتا۔ اور اگر گیتانجلی کو نوبل پرائز حاصل ہوا تو اِس سے یہ بات قطعی طور پر ثابت بھی نہیں ہوتی کہ ٹیگور کا مقام بلندتر ہے۔ اور گیتانجلی میں جس نوع کا شعری احساس پیش کیا گیا ہے۔ وہی اعلیٰ ترین شاعری کا تخلیقی معیار بھی ہے۔ علاوہ ازیں نوبل پرائز کے ذریعے قوموں کی فکری اور شعری صلاحیتوں کی پہچان بھی کوئی قابلِ اعتماد میزان نہیں ہے۔ اِن تمام باتوں کو اور گیتانجلی اور نوبل پرائز کے حوالوں کو پچاس ساٹھ برسوں کا فاصلہ دور کر چکا ہے اور شاید اسی لیے اب یہ حوالے خالص علمی صورت اختیار کر چکے ہیں اور خیال ہے کہ وقت کے اِس پھیلے ہوتے تناظر میں یہ دیکھنا اب ممکن ہو چکا ہے کہ گیتانجلی کے مزاج کی خصوصیت کیا تھی اور اس خصوصیت کے باعث برصغیر کی ادبی و فکری آب و ہوا کا رُخ کیا تھا اور کیا اقبال

کامزاج بھی اسی رُخ کی طرف ہی رہبری کرتا تھا یا اِس سے بنیادی طور پر مختلف تھا ؟ حقیقت یہ ہے کہ بیسویں صدی کے ابتدائی ذہن کی پہچان ان دو شعری آوازوں ہی سے ممکن ہے جن میں ایک کا نام اقبال اور دوسری آواز کا نام ٹیگور تھا۔ تخلیقی فکر اپنی شعری صلاحیتوں میں ایک وحدت کی بجائے دو وحدتوں میں منقسم ہو چکا تھا۔ اور یہ دو وحدتیں ایک دوسرے میں ضم اور جذب ہونے کی بجائے اپنی نظریاتی منزلوں کی طرف ارتقاء پذیر تھیں۔ برصغیر کی سیاسی صورتِ حال کی شناخت کے لیے ان وحدتوں کا تذکرہ ضروری ہے۔ اور کئی برسوں کا درمیان میں حائل شدہ فاصلہ اس تذکرے کو قابل توجہ قرار دیتا ہے۔

۲

فکری محل وقوع کے اعتبار سے بیسویں صدی کی یہ دو شعری آوازیں بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مختلف تھیں اور یہ فکری محلِ وقوع جغرافیے اور استعماریت کے اثر سے مرتب ہوتا تھا۔ ٹیگور کی جغرافیائی دنیا ۱۷۵۷ء کے بعد سے استعماریت کے زیر اثر آ چکی تھی۔ اور اس کے دیے ہوئے علوم کے سانچے میں باشعور ہوئی تھی۔ انیسویں صدی کے دوران انگریزی شاعری نے بنگالی ہندو ذہن میں اپنا متبادل وطن دریافت کر لیا تھا اور اس نے بعد میں آنے والے انگریز مصنف کے اس دعوے کو جھٹلا دیا تھا کہ اگر ورڈز ورتھ استوائی منطقے میں پیدا ہوتا تو نیچر پر کبھی شعر نہیں کہہ سکتا تھا۔ فطرت کی روئیدگی بنگال میں پہلے سے موجود ضرور تھی مگر انگریزی ادبی تربیت نے فطرت کے مناظر کو شعری موضوع میں بدلنے کا فریضہ انجام دیا تھا۔ اس اعتبار سے جب فطرت بنگالی تخلیقی ذہن کے سامنے شعری موضوع بن کر ظاہر ہوتی تو جہاں اس نے برہمو سماج کی شکل اختیار کی وہیں اس کے ساتھ وابستہ تخلیقی رویّے نے فطرت میں اس رُوح کو متشکل ہوتے محسوس کیا جو ورڈز ورتھ کی شاعری میں رُوحِ کل بن کر آشکار ہوتی ہے۔ انیسویں صدی کی ابتدا میں بنگالی تخلیقی ذہن کو اس صداقت تک پہنچنے

کے لیے گیتا، دیوانِ حافظ اور انجیل کی ضرورت پڑی تھی، مگر جب فطرت اور رُوحِ کل کی اکائی قائم ہوئی تو اس پر انگریزی ادب کے لیے نقش مرتب کرنا زیادہ آسان ہوگیا۔ اور فطرت، رُوحِ کل کی عبادت گاہ میں بدل گئی۔ ایسا رویّہ جان کیٹس کی نظموں میں کھُل کر سامنے آتا ہے۔ بنگالی تخلیقی ذہن کے لیے جب فطرت رُوحِ کل کا خارجی پیکر بن کر ظاہر ہوئی تو جہاں اس کے میٹافزیکل اجزائے ترکیبی نے رُوحِ کل کو قدیم اور لازوال قرار دیا وہیں بنگال کے فطری مناظر اور سرزمین کو رُوحِ کل کے خارجی پیکر ہونے کی رعایت سے مقدس اور قابلِ پرستش ٹھہرایا۔ اس رویّے نے خودرو مناظرِ فطرت کو تخلیقی تجربے کا محور بنا کر اُس عقیدے کو پیدا کیا جو بندے ماترم سے وابستہ ہے اور جس کی ابتدائی صورت بنکم چندر چیٹرجی کے ناول "آنند ماتھ" میں دکھائی دیتی ہے۔ بنکم چندر چیٹرجی کے کم از کم دو ناولوں (دیوی چودھرانی اور آنند ماتھ) میں جنگل کی حیثیت مرکزی ہے۔ جس کے عین وسط میں مندر (عبادت گاہ) دکھائی دیتا ہے۔ جہاں رُوحِ کل کی پرستش ہوتی ہے اور لوگ اس رُوحِ کل سے تقویت پاکر ایسٹ انڈیا کمپنی کے فوجی ٹھکانوں پر حملے کرتے ہیں۔ یوں مناظرِ فطرت کا فلسفہ ایک سیاسی عمل کو مرتب کرتا ہے۔ اور رُوحِ کل اور جنگل اور مندر کے باہمی رشتے سے اس تہذیب کی نشاندہی کرتا ہے جو بظاہر روپوش ہو چکی ہے لیکن خودرو فطرت کی طرح سرزمین کے رگ و ریشہ میں برابر موجود ہے۔ بنگالی تخلیقی ذہن کے اس ادبی اندازِ فکر نے بھارت ماتا کے تصوّر کو پیدا کیا۔ اور انڈین نیشنلزم کی تربیت کی؛ اس رویّے کے ساتھ بیسویں صدی کی سیاسی تاریخ کے نشیب و فراز وابستہ رہے ہیں۔ ۱۹۴۳ء کی ایک تقریر میں قائدِاعظمؒ نے بنگالی دانشوروں کے اس اندازِ فکر کی طرف نہایت واضح طور پر اشارے کیے ہیں۔

۳

ٹیگور کی شعری تربیت کے پس منظر میں اس وسیع تناظر کو شامل کرنا ضروری ہے

تاہم ٹیگور کی شعریت، بنکم چندر چیٹرجی کی روایت سے اور آگے بڑھتی محسوس ہوتی ہے اور اس شعریت کی تربیت میں بھی انگریزی شاعری کے اثرات بخوبی دکھائی دیتے ہیں۔ مناظر فطرت کی شاعری اور اس کی میٹا فزکس، انیسویں صدی کے آخری تیس چالیس برسوں کے دوران جس شعری رجحان سے دوچار رہوئی وہ روزیٹی اور اس کے رفقائے سفر کی شاعری سے آشکار ہوتا ہے۔ یہ شعری رجحان جذبے کو اس کی معصومیت میں پہچانتا تھا اور اس معصومیت کے اظہار کی خاطر استعاروں کی نازک سے نازک تر صورت کا استعمال کرتا تھا۔ اس رجحان کی ایک اور خصوصیت یہ بھی تھی کہ اس میں مذہبی تقدس کا رنگ بھی جھلملاتا تھا۔ اور شاعری سیکولر حدود ار بعے سے برآمد ہو کر مذہبی اور اعتقادی صورت اختیار کر لیتی تھی۔ محبت کا اصول اس شاعری کا بنیادی اصول تھا۔ بنکم چندر چیٹرجی کے ناولوں میں محبت کا مقام بے حد معمولی ہے۔ ان کے ناولوں میں عقیدت، پرستش اور سیاسی عمل کی کہانیاں زیادہ ہیں اور محبت کی داستانیں کم۔ ٹیگور کی گیتانجلی میں بنگالی تخلیقی ذہن محبت کے اصول کا اضافہ کرتا ہے اور رُوح کل کو اس اصول کے تحت انسانی جذبے کی دسترس میں لانے کی سعی کرتا ہے۔ جذبات کی ایسی تربیت کرشن اور رادھا کے رشتے سے بھی ماخوذ تھی۔ جس کی طرف بنکم چندر چیٹرجی نے اپنے ناول "دیوی چودھرانی" میں اشارے بھی کیے ہیں۔ محبت کے اصول نے انگریزی شعری روایت اور رادھا کرشنا کی روایت کو تخلیقی طور پر بروئے کار لاتے ہوتے جس اکائی کو برآمد کیا وہ بھارت ماتا، رُوحِ کُل کرشن اور خالق کل کی وحدت میں ظاہر ہوتی۔ ٹیگور کی گیتانجلی میں، 'محبوب' اسی وحدت کی شعری کیفیت ہے۔ ٹیگور کے گیت اس اکائی کے ساتھ منسوب ہیں!

اس ضمن میں آئرلینڈ کی ادبی تحریک اور اس کے ساتھ وابستہ ہوم رول تحریک

کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ کچھ اس لیے بھی کہ گیتا نجلی کا دیباچہ آئرلینڈ کے معروف شاعر ڈبلیو۔ بی ییٹس کا لکھا ہوا تھا۔ اور کچھ اس لیے بھی کہ ییٹس کے بنگالی طالب علموں کے ساتھ قریبی تعلقات تھے۔ گیتا نجلی کے متن میں بھی (جس کا انگریزی ترجمہ ۱۹۱۲ء میں شائع ہوا تھا) ییٹس کی رائے موجود نظر آتی ہے .... تاہم یہ باتیں سرسری نوعیت کی ہیں۔ اصل بات کا تعلق مناظرِ فطرت کی شاعری کا آئرلینڈ کی ادبی تحریک کے زیرِ اثر بدلنے سے ہے۔ آئرش شاعروں نے آئرلینڈ کی قومی شخصیت کے لیے مناظرِ فطرت کو لوک مالا کے ساتھ نسبت دے کر مناظرِ فطرت کو ایک تشخص فراہم کیا۔ اور اس طرح آئرلینڈ کی لینڈ سکیپ قومی تشخص کا حوالہ بن گئی۔ اور آئرلینڈ ایک علامت میں ظاہر ہوا۔ ادبی تحریک نے اس علامت کو جذبے اور تجربے کا محور بنا کر سیاسی تحریک کے لیے قوت مہیّا کی۔ اور بالآخر آئرلینڈ کی آزاد حکومت قائم ہوئی۔ یہ امر اس طرف بخوبی اشارا کرتا ہے کہ کس طرح ادبی تحریک کے بطن سے سیاسی عمل رونما ہوتا ہے۔ اور کس طرح سیاسی عمل آزادی کی تحریک کو کامیابی سے ہمکنار کرانے میں مددگار ثابت ہوتا ہے!

کچھ ایسی ہی کیفیت ٹیگور کی گیتا نجلی میں دکھائی دیتی ہے۔ اس کے گیت عقیدت اور پرستش اور ہجر اور آرزوئے وصل کے گیت ہیں۔ اور اس عالمگیر اکائی کے ساتھ منسوب ہیں جس کی جانب قبل ازیں اشارا کیا جا چکا ہے۔ گیتا نجلی کا شاعر انڈین نیشنلزم کی نمائندگی کرتا ہے۔ اور اگر اس نمائندگی کو جغرافیے سے آزاد کر کے دیکھا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ یہ شاعر اُس رُوحِ کل کی نمائندگی کرتا ہے جس کی نسبت زمین کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ گیتا نجلی دھرتی پوجا کی شعری روداد ہے اور اس دھرتی پوجا سے اس کا سیاسی فکری اور مذہبی عمل پیدا ہوتا ہے۔ پُوجا کے اس طریق اظہار کے ساتھ رُوحِ کل (بھارت ماتا) نہ صرف پجاری کا محل وقوع مرتب کرتی ہے بلکہ اپنا خارجی رُوپ مناظرِ فطرت کے ساتھ ساتھ اُن انسانوں میں بھی فراہم کرتی ہے جو

اس کی سرزمین پر محنت کرتے ہیں۔ گیتانجلی میں رُوحِ کل انسانوں کے پیکر میں بھی ظاہر ہوتی ہے۔

تاہم اس شعری منظر نامے میں جو شے قابلِ غور ہے وُہ ہجر اور فراق کے طرزِ احساس کی عدم موجودگی ہے اور "وصل" کی قربت کچھ زیادہ دور دکھائی نہیں دیتی۔ گیتانجلی کا شاعر اپنے محبُوب سے پیہم قریب سے قریب تر ہوتا چلا جاتا ہے۔ اور اس کے لہجے میں ایک دھیما دھیما سرود اور ایک دھیمی دھیمی خوشی محسُوس ہوتی ہے۔ سیاسی اصطلاح میں یہ خوشی اور یہ سرور انڈین نیشنلزم کے ظہور کو بیان کرتے ہیں۔ اور غالباً اُس واقعے اور تجربے سے اپنی کشش اخذ کرتے ہیں جو ۱۹۰۵ء کے تقسیم بنگال کی تنسیخ سے واضح ہوئے تھے تنسیخ تقسیم بنگال کے شاہی فرمان (۱۹۱۱ء) نے انڈین نیشنلزم کو اس کے تمام تر اجزائے ترکیبی کے ساتھ اس اعتماد سے آشنا کیا تھا جو برصغیر کی حالیہ سیاسی تاریخ میں ابھی تک ظاہر نہ ہوا تھا۔ گیتانجلی کا شاعر اس تازہ تجربے کو بیان کرتا ہے۔ اور اس تجربے کی شعری تازگی اس لازوال اور قدیم رُوحِ کل کے دوبارہ بھارت ماتا میں آشکار ہونے سے پیدا ہوتی ہے۔ جو مناظرِ فطرت میں برابر جھلملاتی رہی تھی مگر اپنے سیاسی اور قومی تصور میں پہلی بار ظاہر ہوئی تھی ٹیگور بیسویں صدی کے آغاز میں اس حقیقت کو اپنے والہانہ انداز میں بیان کرتا ہے۔

۴

برصغیر کی علمی اور تدریسی فضا پر بیسویں صدی کے آغاز میں جن اساتذہ کا اثر غالب تھا۔ اور خاص طور پر پنجاب اور یو پی میں جن کی خدمات بطورِ خاص محکمہ تعلیم کو حاصل تھیں۔ وہ بنگال سے تعلق رکھتے تھے اور اُن کا فکری پس منظر بنگالی تخلیقی ذہن سے متاثر تھا۔ ۱۹۱۱ء سے قبل انڈین ایمپائر کا دارالحکومت کلکتہ تھا۔ اور جو رویّے کلکتہ میں مرتب ہوتے تھے وہی رویّے دلّی، لاہور اور بمبئی میں رواج پاتے تھے۔ اس لیے انڈین نیشنلزم کی وہ صورت جو بنگالی ادب و فکر میں دکھائی دیتی ہے، برصغیر کے تعلیم یافتہ ذہن کے لیے معیاری صورت

بنتی گئی اور انڈین نیشنلزم سے بھارت ماتا کا قومی تصور مراد لیا گیا۔ ۱۹۰۵ء کے ارد گرد اس تصور کا اثر بے پناہ تھا اور تعلیم یافتہ بنگالی علمی اجارہ داری کے باعث تمام تر تخلیقی رویّے اسی تصور سے متاثر ہو رہے تھے۔ حالی کی مسدس کی گونج موجود ضرور تھی۔ مگر اس نے سر دست اس مرکزی تخلیقی رجحان کو بے دخل نہیں کیا تھا۔ دارالحکومت کے کلکتہ سے دلّی بدل جانے کے ساتھ مسلمانوں کے تخلیقی اور فکری رویّوں کا گہرا تعلق ہے۔ کلکتہ کے دنوں میں انڈین نیشنلزم کے اجزا اسے ترکیبی مرتب ہوتے تھے۔ لیکن دلّی کے ساتھ مُسلم قومیت کا تصور مرتب ہوا۔ اس ضمن میں شہروں کی تمدنی نفسیات کو ملحوظ رکھنا بھی کئی اعتبار سے قابلِ غور ہے!

۵

بیسویں صدی کے آغاز میں فکری اور شعری آب و ہوا میں ایک رجحان اس غزل کی روایت کا تھا جو داغ سے منسوب تھی۔ داغ کا رنگِ تغزل شعری فضا کا مرکزی لہجہ تھا۔ ۱۸۷۴ء کی نیچرل شاعری کی روایت، مشاہدے اور مقصد کے اصولوں کی پیروی میں جہاں نظم کو شعری اظہار کا وسیلہ بنا چکی تھی وہیں موضوعات کی ذیل میں نظم اس فکری فضا سے برابر متاثر ہو رہی تھی جو برصغیر کی تدریسی اور علمی مجلسوں میں قائم تھی۔ آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس اور اس کے زیر اثر تربیت پانے والے ادبی و شعری رویّے ابھی کمزور تھے۔ اس لیے جو نیا رویّہ فکری اور شعری طور پر نظم کا سنجیدہ موضوع بن کر ظاہر ہوا وہ وطن کی پہچان کا رویّہ تھا۔ برطانوی شہنشاہیت اور متعدد دوسرے اثرات (ادبی و فکری) کے تحت بیسویں صدی کا آغاز وطن، وطن کی پہچان اور وطن کے تصور سے ہوا۔ اور یہ موضوع ہر اعتبار سے ایک غیر مانوس اور نیا موضوع تھا۔

اس امر سے بہت کم اختلاف کیا جا سکتا ہے کہ وطن کا جغرافیائی تصور، برصغیر میں پہلے سے کسی طور موجود نہ تھا۔ برصغیر ایک خطۂ زمین کے طور پر موجود تو تھا مگر اس کے بطن سے وہ تصور کبھی ظاہر نہیں ہوا تھا جسے ماتری بھومی یا وطن کہا جاتا ہے۔ دیس اور علاقے کا

احساس البتہ موجود تھا۔ مگر جغرافیے نے شعوری مقام ابھی حاصل نہیں کیا تھا۔ بنگالی تخلیقی ذہن نے لوک کلچر سے وطن اور نیشنلزم کو اخذ کیا تھا۔ اور پھر یہ اخذ شدہ تصور آل انڈیا تصور قرار پایا تھا۔ مگر مسلمانوں کے لیے یہ عمل ایک بالکل نیا عمل تھا جس کے طریقِ کار سے وہ ابھی آشنا نہیں ہوئے تھے۔ البیرونی ابوالفضل اور داراشکوہ کی تحریروں میں 'وطن' کی کوئی صورت دکھائی نہیں دیتی۔ توزکِ جہانگیری میں برصغیر قلمرو اور سلطنت نظر آتا ہے۔ مجدد الفِ ثانی اور شاہ ولی اللہ اور سید احمد شہیدؒ کی تحریروں میں برصغیر کی شخصیت بلادِ اسلامیہ ہند سے منسوب ہے۔ یہ کیفیت صرف مسلمانوں ہی میں دکھائی نہیں دیتی۔ ہندوؤں کی تحریریں بھی تصورِ وطن سے برابر نا آشنا تھیں۔ اس لیے جب بدلے ہوئے حالات میں جغرافیائی وطن کا تصور ظاہر ہوا تو اس کے ساتھ ملے جلے جذبات بھی ظاہر ہوئے اور یہ ملے جلے جذبات وطن کی پہچان کے جذبات تھے؟

وطن کی پہچان دراصل مشاہدے کے اصول ہی کے وسیع پیمانے پر استعمال کی ایک صورت تھی اور اس کی ابتدا ۱۸۷۴ء کی نیچرل شاعری کی تحریک سے ہوئی تھی۔ یہ پہچان کیا اور کیسے؟ کو استعمال کرتے ہوئے کیوں اور کس لیے؟ کے سوالوں کا جواب مہیا کرتی تھی۔ اس اعتبار سے وطن کی وہ پہچان جو اُردو شاعری میں ظاہر ہوئی اُس سے مختلف تھی جو بنگالی ادب میں دکھائی دیتی تھی۔ اقبال کی وطن پر لکھی ہوئی نظمیں اس پس منظر میں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

۶

ادبی تخلیق کی نشوونما میں یہ امر غور طلب ہے کہ داغ کی غزل کا حدود اربعہ جن جذباتی اور محسوساتی رویّوں کو مرتب کرتا تھا۔ ان کی تسکین صرف تاریخی اور معروضی صداقتوں ہی سے ممکن تھی۔ داغ کی غزل میں اُبھرتے ہوئے بلادِ اسلامیہ ہند کی جذباتی کیفیت کارفرما تھی۔ اس لیے جب نوعمر اقبال کی شعری طبیعت تاریخ اور معروض کی طرف مائل ہوتی تو وطن کی پہچان ایک تخلیقی تجربہ بن کر وارد ہوتی۔ ادبی تخلیق کی نشوونما میں اس مقام کو یہ کہہ کر بیان کرنا

یکسر غلط ہے کہ اقبال اس زمانے میں وطن پرستی کا قائل تھا۔ حقیقت میں یہ مقام وطن شناسی کا مقام تھا اور اس تشریح کے بغیر بیسویں صدی کے ابتدائی تخلیقی رویوں کو سمجھنا مشکل ہے اس ضمن میں اقبال کی اُس نظم کا تذکرہ قابلِ غور ہے۔ جس کا عنوان "ہندوستانی بچوں کا قومی گیت" ہے۔ نظم یوں ہے :

چشتیؒ نے جس زمیں میں پیغامِ حق سُنایا
نانک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا
تاتاریوں نے جس کو اپنا وطن بنایا
جس نے حجازیوں سے دشتِ عرب چھڑایا
میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے

یونانیوں کو جس نے حیران کر دیا تھا
سارے جہاں کو جس نے علم و ہنر دیا تھا
مٹی کو جس کی حق نے زر کا اثر دیا تھا
ترکوں کا جس نے دامن ہیروں سے بھر دیا تھا
میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے

ٹوٹے تھے جو ستارے فارس کے آسماں سے
پھر تاب دے کے جس نے چمکائے کہکشاں سے
وحدت کی لے سنی تھی دنیا نے جس مکاں سے
میرِ عربؐ کو آئی ٹھنڈی ہوا جہاں سے
میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے

بندے کلیمؑ جس کے پربت جہاں کے سینا
نوحِؑ نبی کا ٹھہرا آ کر جہاں سفینا

رفعت ہے جس زمیں کی بامِ فلک کا زینا
جنّت کی زندگی ہے جس کی فضا میں جینا

میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے

سولہ[۱۶] شعری سطروں کی یہ نظم وطن کی پہچان فراہم کرتی ہے اور ان سوالوں کا جواب دیتی ہے کہ یہ وطن، میرا وطن کیوں اور کس لیے ہے؟ ان سترہ[۱۷] مصرعوں میں صرف دو مصرعوں میں وطن کی تاریخی وسعت کی طرف اشارا ہے اور یونانیوں کے حوالے سے اسے قدیم تاریخ کے پس منظر میں بھی پہچانا گیا ہے۔ مگر اس قدیم تاریخ کو نوح نبی کے ساتھ نسبت دے کر اس کے رشتے اُن صداقتوں کے ساتھ بھی قائم کیے گئے ہیں جو الہامی مذاہب کی سچائیاں ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ایسا پھیلا ہوا وسیع تاریخی تناظر برصغیر کی سرزمین کو اس لیے وطن کے طور پر پہچانتا ہے کہ اس سرزمین کا علم قدیم ہے اور اس کے رشتے وحدت اور الہام کے ساتھ وابستہ رہے ہیں — الہام کے ضمن میں واضح اشارا نوح نبی کی جانب ہے۔ نظم کے چودہ مصرعے وطن کی پہچان جن حوالوں سے کرتے ہیں وہ ہندوستان کی اسلامی تہذیب کے حوالے ہیں اور ان حوالوں کی روشنی میں "میرا وطن" جغرافیائی وطن بننے کی بجائے بلادِ اسلامیہ ہند کی تاریخی اور معروضی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ہندوستانی بچوں کا قومی گیت دراصل بلادِ اسلامیہ ہند کی پہچان کرتا ہے۔ اور جغرافیائی وطن کے چہرے میں اپنے تاریخی وطن کی تلاش کرتا ہے۔ "ترانہ ہندی" کا یہ شعر:

اے آبِ رودِ گنگا وہ دن ہیں یاد تجھ کو
"اُترا ترے کنارے جب کارواں ہمارا

اور اس کے فوراً بعد —

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا
ہندی ہیں ہم، وطن ہے ہندوستاں ہمارا

ایسے اشارے ہیں جو وطن کی پہچان کے اسی منطقے ہی کی نشاندہی کرتے ہیں ــــ "ہندی ہیں ہم" کی ضمیر جمع متکلم مسلمانوں کی نمائندگی کرتی ہے اور اس کے ساتھ ان فسادات کی یادداشت بھی ذہن میں ابھرتی ہے جو اس زمانے میں ایک پریشان کن تجربے کی طرح برپا ہوتے تھے!

۷

ہندوستانی بچوں کا قومی گیت، ترانۂ ہندی اور نیا شوالہ ــــ ان تین نظموں میں پہلی دو نظمیں وطن کی پہچان فراہم کرتے ہوئے اس بدلے ہوئے خطۂ زمین پر جو ہر اعتبار سے غیر مانوس اور اجنبی ہے، مسلمانوں کی تاریخی موجودگی سے وطن کے تصور کو نمایاں کرتی ہیں۔ ان نظموں میں ایک دبا دبا رنگِ معذرت بھی دکھائی دیتا ہے ساٹھ ستّر برسوں کے فاصلے سے ان نظموں کو پڑھتے ہوئے احساس ہوتا ہے کہ ان نظموں میں وطن کا تصور اس والہانہ پن کے ساتھ ظاہر نہیں ہوتا جس طرح بنکم چندر چیٹرجی کے ناولوں میں یا ٹیگور کے گیتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگر یہ احساس درست ہے تو ان نظموں کے حوالے سے یہ بات بھی واضح ہوگی کہ اقبال کی یہ نظمیں وطنیت کے جغرافیائی تصور میں اپنے وطن کی تلاش کرتی ہیں اور نہ ماننے کے بدلے ہوئے انسانی ماحول سے اپنی تاریخی موجودگی کا حق مانگتی ہیں۔ یہ نظمیں مسلمانوں کی پولیٹیکل کیس ہسٹری کو پیش کرتی ہیں اور اس غیریت کو دور کرنے کے لیے رائے عامہ تیار کرنے کی سعی کرتی ہیں جو اس پولیٹیکل کیس ہسٹری کو قبول کرنے کی راہ میں حائل ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ بیسویں صدی کے ابتدائی دس برس اپنے درست تاریخی کوائف کے ساتھ بہت کم سامنے آئے ہیں اور عموماً سمجھا گیا ہے کہ ان دس برسوں کے دوران ہندو مسلم ایک تھے اور ان کا نظریہ وطنیت پر پکا یقین تھا۔ اسی غلط فہمی کی بنا پر کہا گیا ہے کہ اقبال ابتدا میں وطنی قومیت کا شاعر تھا اور برصغیر کو ان معانی میں اپنا وطن سمجھتا تھا جو معانی انڈین

نیشنلزم اسے دیتی تھی۔ یعنی اقبال بنگالی تخلیقی ذہن کے مرتب کیے ہوئے فلسفے ہی کی ایک گونج تھا جو شمال مغربی صوبوں میں سنائی دے رہی تھی۔ اگر واقعات کو اُن کے اصلی تناظر میں دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ جو رویّہ اقبال کی اوپر دی ہوئی پہلی دو نظموں میں موجود ہے وہ فی الحقیقت وطن کی پہچان کا رویّہ ہے۔ وطن کی پہچان کا یہ رویّہ انہی ایام میں کچھ اس لیے بھی شدت کے ساتھ ظاہر ہوا کہ ۱۸۹۳ء سے ۱۹۰۹ء کے دوران مختلف شہروں میں گئو رکھشا کے نام پر ہندو مسلم فسادات ہوئے تھے اور تعلیم یافتہ ہندوؤں نے سیواجی کو قومی ہیرو بنا کر پیش کرنا شروع کر دیا تھا۔ اور اس انداز فکر کے پیچھے ان کا احساس فتحیابی دکھائی دیتا تھا۔ کیونکہ سیواجی پہلا ہندو شودر تھا جس نے مسلمانوں کی عسکری قوت کو زبردست نقصان پہنچایا تھا۔ اس حوالے سے برصغیر کی فکری فضا ہندو حاکمیت کے احساس سے پُر تھی۔ اور قومی وطن سے مراد ایک ایسا ہندوستان تھا جو صرف اور صرف ہندو قوم کا وطن تھا...... کیا ایسا وطن مسلمانوں کا وطن بھی ہے؟ یہ سوال مسلمانوں کے لیے ایک بڑا صبر آزما سوال بن کر ظاہر ہوا تھا — اسی صورت حال کا ذکر کرتے ہوئے ۱۹۰۸ء میں سر علی امام کا کہنا تھا:

> "ہم تعلیم یافتہ مسلمانوں کے دلوں میں بھی اس ملک کے ساتھ ویسی محبت ہے جو دوسری قوموں کے دلوں میں ہے۔ ہندوستان نہ صرف اس لیے ہمارا وطن ہے کہ ہم یہاں پیدا ہوئے ہیں بلکہ ہماری صدیوں کی یادداشتیں بھی اس کے ساتھ وابستہ ہیں۔ ہم اس وطن کے احترام اور محبت میں کسی دوسرے سے کم نہیں ہیں۔ مگر جب ہم پڑھے لکھے ہندوؤں کو بندے ماترم گاتے سنتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ انھوں نے سیواجی کو قومی ہیرو بنا رکھا ہے تو ہمارا دل مایوسی اور بے اطمینانی سے بھر جاتا ہے......."

اس پس منظر میں اقبال کی نظم "نیا شوالہ" کو از سر نو پڑھنا لازمی نظر آتا ہے۔ نظم "نیا شوالہ" یوں ہے:

سچ کہہ دوں اے برہمن گر تو بُرا نہ مانے
تیرے صنم کدوں کے بُت ہو گئے پُرانے
اپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا
جنگ و جدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے
تنگ آکے میں نے آخر دیر و حرم کو چھوڑا
واعظ کا وعظ چھوڑا، چھوڑے ترے فسانے
پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تُو خدا ہے
خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرّہ دیوتا ہے
آ، غیریت کے پردے اک بار پھر اٹھا دیں
بچھڑوں کو پھر ملا دیں نقشِ دوئی مٹا دیں
سُونی پڑی ہوئی ہے مدت سے دل کی بستی
آ اک نیا شوالہ اس دیس میں بنا دیں
دُنیا کے تیرتھوں سے اُونچا ہو اپنا تیرتھ
دامانِ آسماں سے اس کا کلس ملا دیں
ہر صبح اُٹھ کے گائیں منتر وہ میٹھے میٹھے
سارے پجاریوں کو مے پیت کی پلا دیں
شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے!
دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے!

اس نظم کو پڑھتے وقت یہ امر یاد رکھنا ضروری ہے کہ اِس کے پس منظر میں بھارت ماتا کا تصوّر، سیواجی اور ہندو مسلم فسادات موجود نہیں۔ اور یہ عقیدہ بھی برابر موجود ہے کہ یہ ملک ہر اعتبار سے ہندو قوم کا ملک اور صرف اسی قوم کا وطن ہے۔ مسلمانوں کے لیے وطن

کی پہچان کا رویّہ بھی ایسے ماحول ہی میں ظاہر ہوا تھا۔

یہ نظم وطن کی پہچان کے رویّے ہی کی ایک صورت ہے مگر اس کا نظریاتی اندازِ فکر بعض شرائط کا پابند ہے۔ یہ نظم ایک مشروط صورتِ حال کی جانب رہنمائی کرتی ہے۔ اس نظم میں براہِ راست اعلیٰ ذات کی ہندو قیادت کو مخاطب کیا گیا ہے اور اسے ایک نئے شوالے کی طرف بلایا گیا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پُرانا شوالہ کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ پُرانا شوالہ اپنوں سے بَیر سکھاتا ہوا شوالہ ہے۔ اور سیاسی اصطلاح میں وہ شوالہ ہے جو انڈین نیشنلزم کے مافی الضمیر میں موجود ہے اور ان واقعات کو پیدا کرتا ہے جن کی جانب اُوپر اشارا کیا گیا ہے۔ اور یہ شوالہ وہی مندر ہے جو بنگالی تخلیقی رویّے نے تعمیر کیا تھا اور جس کی طرف بنکم چندر چیٹرجی کے ناولوں میں متعدد اشارے ملتے ہیں۔ اقبال کی نظم ایسے شوالے کو قبول کرنے سے انکار کرتی ہے۔ اور اس نظریّۂ وطنیت کو ماننے سے انکاری ہے جو نیشنلزم کے نام پر ہندو مت کے احیاء اور غلبے کے لیے راستہ ہموار کرتا ہے۔

اس نظم کا شاعر اس اشارے کے ساتھ نظم کی ابتدا کرتا ہے کہ برہمن کے صنم کدوں کے اصنام زمانے کے مزاج کی تائید کرنے سے قاصر ہیں۔ اس لیے برہمن (اعلیٰ ذات کی ہندو قیادت) کو یہ سچائی مان لینی چاہیے اور اسے یہ بھی تسلیم کر لینا چاہیے کہ ان کے ساتھ جن سے اُس کے دیرینہ رشتے ہیں اُس نے دشمنی کے رویّے صرف اِن متروک اور فرسودہ بتوں سے سیکھے ہیں۔ اس لیے اگر وہ اِن صداقتوں کو مان لیتا ہے تو پھر شاعر اس بات کی رعایت دینے پر تیار ہے کہ دشمنی کے جواب میں مدافعت (جنگ و جدل) کو ترک کیا جا سکتا ہے۔ تاہم نہ تو دشمنی ختم ہوئی ہے کیوں کہ خارج از وقت اصنام کی پیروی ترک نہیں ہوئی اور نہ مدافعت رُکی ہے۔ اس لیے اس قیادت کے بیان کردہ افسانے بھی کوئی معنی رکھتے۔ شاعر برہمن کے افسانوں کو ماننے سے انکار کرتا ہے کیونکہ برہمن پتھر کی مورتوں کو خدا کے ساتھ منسوب کرنے میں کوئی نرمی دکھانے پر آمادہ نہیں ہوتا۔ شاعر اس رویّے کی کھُلی مذمت کرنے کے بعد اس

سچائی کی طرف اشارا کرتا ہے کہ اگر یہ تمام شرائط قبول کی جائیں تو پھر اُسے یہ تسلیم کرنے سے کوئی انکار نہیں ہے کہ وطن کی سرزمین سراپا تقدیس ہے!

نظم کا دوسرا حصہ غیریت اور نقش دوئی کی صورت حال کو بیان کرتے ہوئے ایک ایسی عبادت گاہ کی تعمیر کے لیے جذباتی رشتے مرتب کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ جہاں انسانی ماحول ایک بہتر دنیا کی تشکیل کرے اور محبت کی فضا برابر قائم ہو۔ تاہم یہ بہتر دنیا اُن شرطوں کے بغیر قائم نہیں ہو سکتی جن کی جانب شاعر نے نظم کی ابتدا میں اشارے کیے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں نظم نیا شوالہ کا مطلب یہی ہے کہ اگر اعلیٰ ذات کی ہندو قیادت اپنے قدیم رویوں کو ترک کرنے کی ابتدا نہیں کرتی تو واعظ کی جانب سے جنگ و جدل کا سلسلہ بھی ختم نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ ایسے حالات میں خدا نے تحفظ کی خاطر جنگ کو فرض ٹھہرایا ہے۔ اور اگر ایسی کوئی بنیادی تبدیلی ظاہر نہیں ہوتی تو وہ نیا شوالہ بھی ظاہر نہیں ہو سکتا جس کی خواہش ہر زمانے میں روشن خیال تعلیم یافتہ قیادت ہمیشہ کرتی رہی ہے۔

۹

اس ضمن میں مزید دو باتیں قابل غور ہیں اور اُن نظموں کے متن سے متعلق ہیں جن کے عنوانات، 'ہندوستانی بچوں کا قومی گیت' اور 'نیا شوالہ' ہیں۔ پہلی نظم کے عین وسط میں یہ شعر توجہ طلب ہے:

وحدت کی لے سنی تھی دُنیا نے جس مکاں سے
میرِ عرب کو آئی ٹھنڈی ہوا جہاں سے
میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے!

یہ شعر بھی وطن کی پہچان کے رویے کی نمائندگی کرتا ہے اور وطن کے تصور کی توضیح کرتا ہے۔ اور اِس طرح وضاحت کرتا ہے کہ میرا وطن وہی ہے جہاں سے دُنیا کو وحدت کی آواز سنائی دی تھی۔ تاہم وحدت کی ایسی آواز ایک خاص 'مکاں' سے منسوب ہے۔

اور جس مکاں کی اشاریت 'مکاں' کے مفہوم کو اہمیت دیتی ہے۔ اس ضمن میں سوال ہے کہ کیا لفظ 'مکاں'، فلسفے کی اصطلاح کے طور پر استعمال ہوا ہے اور کیا اسے زمان و مکاں کے باہمی رشتے کی مدد سے سمجھا جا سکتا ہے؟ اور اگر ایسا مفہوم موجود ہے تو کیا مکاں سے مُراد وہ منطقہ ہے جو برصغیر میں جغرافیائی اعتبار سے موجود رہا ہے۔ اور وحدت کا تصور اسی منطقے کے ساتھ برابر مؤثر رہا ہے۔ اور کیا آریاؤں کا مذہبی فلسفہ واقعی وحدت کا فلسفہ تھا؟ اور اگر یہ واقعی وحدت کا فلسفہ تھا تو انسان کی سماجی تقسیم اور خُون اور پیدائش کی بنا پر نسلی جبریت کا تصور اسی تصوّرِ وحدت ہی کی معروضی صورت تھا؟ اور کیا آریائی تصوّرِ وحدت معروض میں واقع ہوتے ہی کثرت اور متصادم معاشرتی اصولوں میں بدل جاتا ہے؟ آریاؤں کا فلسفہ، اپنی دعوت کے اعتبار سے نروان کا فلسفہ تھا۔ اور غالباً جتنی بھی مذہبی تحریکیں، آمدِ اسلام سے قبل برصغیر میں اٹھی تھیں، وہ انسانی صورتِ حال کی جبریت اور نروان کی ضرورت پر زور دیتی تھیں۔ اس لیے وحدت کو برصغیر کی تاریخی شخصیت کے ساتھ منسوب کرنا جائز دکھائی نہیں دیتا۔

اور اگر یہ بات کسی حد تک درست ہے تو سوال اُٹھتا ہے کہ اس مصرع میں

وحدت کی لَے سُنی تھی دُنیا نے جس مکاں سے

مکاں سے مُراد کیا ہے؟ کیونکہ یہی لفظ (مکاں) وطن کی مزید وضاحت بھی کرتا ہے۔ اس مصرع میں وطن کی وضاحت اُس مکاں کی نسبت سے ہوتی ہے جہاں سے دُنیا کے لیے وحدت کی آواز گونجی تھی۔ تاریخی طور پر اُس مکاں کی نسبت ایک ایسے مقام اور شہر سے ہے جو جغرافیائی اعتبار سے برصغیر میں واقع نہیں ہے۔ مکاں سے مُراد بیت اللہ اور مقامِ کعبہ ہے۔ اور اگر یہ رائے قابلِ غور ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہندوستانی بچوں کے قومی گیت میں وطن کی وضاحت میں مقامِ کعبہ کی شمولیت کی کس حد تک گنجائش ہے؟ اور کیا وطن کی ایسی پہچان اور تصوّرِ وطن کی ایک ایسی وضاحت اُس نیشنلزم

کے لیے قابل قبول تھی جو بیسویں صدی کے ابتدا میں ہندو قوم کے احیاء کے لیے مرتب ہوا تھا۔

نظم کی اندرونی شعری اور موسیقی نقل و حرکت اور نظم کی باطنی منطق میں وطن کے تصوّر کی وضاحت کے لیے غیر جغرافیائی اشارے کی بہت کم گنجائش دکھائی دیتی ہے۔ تاہم اگر اس رعایت کی کسی طرح اجازت دی جائے تو اقبال کی نظم میں وطن کا تصوّر اور وطن کی پہچان کا رویّہ دونوں فوری طور پر بدل جاتے ہیں۔ اور وطن کے انڈین نیشنلسٹ تصور میں ایک نئے پہلو اور نئی فکری سطح کا اضافہ ہوتا ہے جو مسلمانوں کے قومی تشخص سے رونما ہوتی ہے۔ اس صورت کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس نظم میں یہ مصرع

وحدت کی لَے سُنی تھی دنیا نے جس مکاں سے

تخلیقی طور پر ایک لاشعوری اظہار ہے۔ اور یہ لاشعوری اظہار تصوّرِ وطن کو ایک نئی تشریح فراہم کرتا ہے۔ اس مصرع کے ساتھ برصغیر اقبال کے تصوّرِ وطن میں جذب ہو کر ملّتِ اسلامیہ کا ایک غیر منقسم جزو بن جاتا ہے۔

دوسری نظم 'نیا شوالہ' میں بھی چند باتیں قابلِ غور ہیں۔ اور جن کا تعلق اِن دو شعروں سے ہے:

اپنوں سے بَیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا
جنگ و جدل سکھایا واعظ کو بھی خُدا نے
تنگ آ کے میں نے آخر دیر و حرم کو چھوڑا
واعظ کا وعظ چھوڑا چھوڑے ترے فسانے

پہلے شعر کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے۔ تاہم یہ امر توجہ طلب ہے کہ دوسرے شعر میں 'دیر و حرم' سے انحراف اور برہمن اور واعظ کا باہمی تضاد شاعر کے

جس رویّے کی نشاندہی کرتے ہیں اُس سے وطن کی پہچان کے بارے میں کیا رائے قائم کی جا سکتی ہے؟ بادی النظر میں، یہ اشعار ایک ایسے معاشرے اور انسانی صورتِ حال کے جوازکی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ جہاں مذہب کو فالتو اور ضرر رساں قرار دے کر معاشرتی اور انسانی عمل سے الگ کر دیا گیا ہے۔ اور حقیقت کو سیکولر اور غیر مذہبی قرار دیا گیا ہے۔ لیکن اگر اِس نظم کی مشروط کیفیت کو ملحوظ رکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ اگر واقعی ایسا ہی کوئی رویّہ مرتب ہوا ہے یا اس کی گنجائش محسوس کی گئی ہے۔ تو وہ صرف اس بنا پر ہے کہ برہمن (اعلیٰ ذات کی ہندو قیادت) اپنے رویّے میں لچک پیدا کرنے کو تیار نہیں ہے۔ اور اس پر یہ امر تشویش ناک ہے کہ وہ برصغیر کی سرزمین کو اپنا ہی وطن تسلیم کرانے پر بضد بھی ہے۔ ایسا اندازِ فکر مسلمانوں کے لیے برصغیر کو اپنا وطن سمجھنے کے حق کو قبول نہیں کرتا۔ یہ کیفیت ان اشعار کا پس منظر مہیا کرتی ہے۔ اور اس نظم کا شاعر برصغیر کو اپنا وطن بنانے اور سمجھانے کے لیے زیادہ سے زیادہ مراعات دینے پر بھی آمادہ دکھائی دیتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ تضاد کی شدت کے سامنے انحراف تک کو قبول کرنے پر تیار نظر آتا ہے۔ سوال یہ نہیں ہے کہ یہاں اقبال کا رویّہ سیکولر دکھائی دیتا ہے بلکہ سوال یہ ہے کہ ایسے فراخ دلانہ رویّے کے باوجود انڈین نیشنلزم مسلمانوں کو برصغیر میں رہنے کے لیے وطن کے تصوّر میں کیوں شریک نہیں کرتا۔ یہ نظم اس زمانے کی فکری صورتِ حال کو آزمائش کی صورتِ حال میں بدل دیتی ہے۔ اور غالباً پہلی بار انڈین نیشنلزم کے اندرونی دباؤ بے نقاب ہوتے ہیں۔ نیا شوالہ در اصل انڈین نیشنلسٹوں اور ہندو قوم کو مخاطب کر کے لکھی گئی ہے اور اسی لیے اس کی زبان اور اس کا لہجہ بھی خالص برہمو سماج کا لہجہ اور بیان ہے۔ یہ نظم ہندو مسلم تضادات کی واضح طور پر عکاسی کرتی ہے۔

بیسویں صدی کے آغاز میں ٹیگور اور اقبال کے شعری رویّے برصغیر کے فکری مزاج کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ٹیگور اور انڈین نیشنلزم لوک کلچر سے اپنا تشخص فراہم کرتے ہیں۔ اور وطن کے جغرافیائی تصوّر کو پیش کرتے ہیں۔ اقبال کی نظمیں (جن کا ذکر کیا گیا ہے) بدلے ہوئے جغرافیائی خطّے میں اپنے لیے وطن کی پہچان کرتی ہیں۔ اور وطن کے جس تصوّر کو پیش کرتی ہیں وہ تاریخ سے برآمد ہوتا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ یہ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ مسلمان اسی سرزمین میں پیدا بھی ہوئے ہیں اور اس رشتے سے انھیں اس کے مناظر سے اُنس بھی ہے۔ اگر ایسا اُنس نہ ہوتا تو اقبال 'ہمالہ' جیسی بلند پایہ نظم تخلیق نہ کر سکتا۔ اقبال کا شعری رویّہ تاریخ اور پیدائش کے حق کو وطن کی پہچان کے عمل میں شریک کرتا ہے۔ اور اس امر کی طرف اشارا کرتا ہے کہ مسلمان بھی اس ملک کے اُسی طرح باشندے ہیں جس طرح ہندو قوم اپنے آپ کو باشندہ تصوّر کرتی ہے۔ مگر اس کے باوجود یہ سچائی نہ تو کوئی تسلیم کرتا ہے اور نہ مسلمانوں کو وطن کی پہچان کے ضمن میں اطمینان ہوتا ہے۔ یہ صورتِ حال نئے سوال پیدا کرتی ہے۔ کیا یہ ملک ہمارا وطن نہیں ہے؟ اور اگر وطن نہیں ہے تو ہم کیا ہیں؟ اور اگر یہ ملک ہمارا وطن ہے تو پھر ہم اجنبی کیوں ہیں؟ اور اگر ہم اجنبی نہیں ہیں تو پھر ہندو مسلم فسادات کیوں ہیں؟ اور کس لیے ایسے ہیرو تلاش کیے جاتے ہیں جن کے ساتھ ناگوار یادداشتیں وابستہ ہیں؟ کیا ہم الگ اور علیحدہ ہیں؟ اور اگر ہم ایسے ہیں تو ہمارا مقام کیا ہے؟ اقبال کے شعری رویّے سے ایسے کئی سوال برآمد ہوتے ہیں۔ اور اُس اقبال کو ظاہر کرتے ہیں جسے بین الاقوامی دنیا پہچانتی ہے۔

اقبال کی شہرت کا باعث

اقبال کی شہرت ایک ایسی صداقت ہے جسے ہم سب اپنے اپنے انداز میں ضرور مانتے ہیں لیکن جب پوچھا جاتا ہے کہ اس شہرت کا باعث کیا ہے ؟ تو عجیب وغریب باتیں سنائی دینے لگتی ہیں۔ بعض فلسفے کے مضمون چھیڑ دیتے ہیں اور اصطلاحوں، تاویلوں اور فلسفیانہ باریکیوں میں اتر جاتے ہیں، بعض رُومی اور اقبال کا موازنہ کرنے لگتے ہیں اور اقبال مجلسوں کے مضمون نگار اقبال کی تحریروں میں تصورِ پاکستان اور نظریۂ قومیت کی تلاش کرنے لگتے ہیں بعض حضرات اقبال کے نام کے بعد رحمۃ اللہ علیہ لکھنا نہیں بھولتے۔ اس نام پر بہت سے دل دھڑکنے لگتے ہیں اور بہت سی طبیعتیں خوش یا ناخوش ہونے لگتی ہیں۔ محض ایک نام کی خاطر...... بہت سے لوگوں کا متاثر ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ وہ نام واقعی بڑی شہرت کا حامل ہے !

اقبال کے انتقال کے بعد ربع صدی میں زمانہ کافی بدل چکا ہے۔ پہلی چیز جو بدلی ہے یہ ہے کہ اقبال کے ماننے والے بدل چکے ہیں۔ ایک زمانہ تھا جب اقبال زندہ تھا اور لوگ اسے زندہ شاعر کی حیثیت میں جانتے تھے، یہ لوگ اقبال کے اپنے سامعین تھے، وہ اقبال کو جانتے تھے اور اقبال انہیں جانتا تھا۔ دوسرے لفظوں میں شاعر اور اس کے

سامعین کے درمیان ایک باہمی رابطہ قائم تھا، اقبال ان کی محسوسات کو شعری شکل مہیا کرتا تھا، ان کے اضطراب کو دیکھتے ہوئے خود مضطرب ہوتا تھا۔ ان کی اجتماعی کشمکشوں میں عملی اور تخیلی طور پر شامل ہوتا تھا اور جب ان کی اجتماعی کشمکش ناکام ہوتی تھی وہ ان کے ساتھ ماتم میں بھی شریک ہوتا تھا، یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اقبال ایک اجتماع کی منتخب کی ہوئی آواز تھا، اس کی انفرادی شخصیت اپنے آپ کو اجتماع میں جذب کرتے ہوئے جو کچھ بھی کہتی تھی وہ اجتماع کی صدا ہوتی تھی۔ ہماری ثقافتی تاریخ میں غالباً اقبال ہی وہ خوش نصیب شخص ہے جسے اپنے سامعین کا اعتماد حاصل تھا اور سامعین اس کی ہر بات کو اعتقاد اور خلوص کے ساتھ سنتے تھے۔ اقبال اپنے آپ کو اجتماع کے اندر جذب کرنے میں کامیاب ہو چکا تھا اور اجتماع، اقبال کی انفرادیت کے وسیلے سے اپنے آپ کو پہچان سکا تھا، ایسی صورت حال میں نہ تو یہ پہچاننا مشکل تھا کہ اقبال کون ہے اور نہ یہ جاننا ہی دشوار تھا کہ وہ کہتا کیا ہے؟ اور اس کے سامعین کون سی باتیں سننے کے خواہش مند ہیں! آج ہم جس وقت اقبال کے زمانے کی طرف لوٹ کر دیکھتے ہیں تو ہمیں اس وقت کے شعری اُفق پر اقبال ہی اقبال دکھائی دیتا ہے لیکن جب ہم اقبال کو پڑھنا چاہتے ہیں تو ہمیں اس عرصے کی شعری کاوشوں، تنقیدی اصولوں اور مزاج کے تفاوتوں کو پھاندنا پڑتا ہے۔ اقبال کے زمانے تک پہنچنے کے لیے ہمیں ترقی پسند تحریک حلقہ ارباب ذوق، رسالہ "نودمان" اور "کارواں" کی اشاعتوں کے شعری علاقے سے گزرنا پڑتا ہے۔

میں نے اقبال کی شہرت کا ذکر کرتے ہوئے چند ایسی باتوں کا ذکر کیا ہے جن کا تعلق ہماری آج کی دنیا اور سوچ بچار سے ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ہم اقبال کے بارے میں اسی طرح محسوس کرتے ہیں جس طرح اس کے اپنے سامعین محسوس کرتے تھے؟ کیا اقبال ہمارے لیے ایک زندہ احساس ہے؟ ہو سکتا ہے ہم اپنا بھرم رکھتے ہوئے کہیں کہ اقبال ہمارے لیے واقعی ایک زندہ احساس ہے لیکن صداقت یہ ہے کہ وہ ایک زندہ

احساس کی طرح ہمارے درمیان ہرگز ہرگز موجود نہیں ہے۔ ایک طرف تو وہ یونیورسٹی کا تدریسی مضمون بن چکا ہے دوسری طرف وہ اقبال مجلسوں کا ایک علمی نعرہ بھی بن چکا ہے۔ اقبال اکیڈیمی اور اقبالیات نے مل کر اقبال کی اصل شخصیت اور اس کی شاعری کو نظرانداز کرتے ہوئے اسے روایتی تحقیقی کاوشوں اور تعریفوں کے درمیان کچھ اس طرح گھیر دیا ہے کہ اقبال دکھائی نہیں دیتا۔ اس کی بجائے بہت سی بھاری بھرکم توصیف دکھائی دیتی ہے۔ جو اقبال کی شاعری کو اس کے اجزائے ترکیبی میں بانٹتے بانٹتے پیچیدہ تر اور خشک ہوتی چلی گئی ہے اور شاعری یا آرٹ نظر نہیں آتا، ترکیبی اجزا نظر آتے ہیں۔ اقبال دکھائی نہیں دیتا۔ فلسفۂ مردِ مومن کی قسم کا کوئی عکس بکھرا بکھرا سا دکھائی دیتا ہے۔ اس کی شاعری کی بنیادیں نہیں اُبھرتیں، بلکہ تصورِ پاکستان اور نظریۂ قومیت کی تکرار ہوتی ہے، کلامِ اقبال کی مٹھاس یا پختگی ظاہر نہیں ہوتی بلکہ مائیکروفون پر گانے والوں کی خوبی کا تاثر رہ جاتا ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ آج تک اقبال کے سلسلے میں جس نوع کی تنقید ہوئی ہے وہ تفہیمی رہی ہے۔ یعنی تنقید کی وہ قسم جو لوگوں کو اس کے معانی سمجھانے کی ذمہ داری لیتی ہے۔ اقبال پر آج تک جتنا بھی کام ہوا ہے وہ سوائے اس کے کچھ نہیں ہے کہ اقبال کی زندگی کا حال معلوم ہو جاتا ہے یا اس کے شعر و فلسفہ، سیاست اور مذہبی توضیحات تشریح و تفسیر دستیاب ہوتی ہے۔ آپ کہیں گے اور ملنا بھی کیا چاہیے؟ میرا کہنا ہے کہ جو چیز اس تنقید کے ذریعے ہمیں میسر نہیں آتی وہ اقبال کی شاعری اور شخصیت کا تاریخی سیاق و سباق ہے۔ یہ تو ہم جانتے ہیں کہ اقبال کون سے زمانے میں پیدا ہوا اور ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ اس کی شاعری کے بڑے بڑے خدوخال کون کون سے ہیں لیکن ہم نے ان معلومات کو باہم مربوط اور مرتب کرنے کی شاید کبھی کوشش نہیں کی۔ میری مراد وہ تنقید ہے جو تاریخی اور شعری اجزاء کو الگ الگ کر کے زیر بحث نہیں لاتی۔

بلکہ ان اجزا کو ایک ہی فوکس میں رکھتے ہوئے ان کی صحیح قدر و قیمت اور قد و قامت کو ارتقا کے اصولوں کی روشنی میں جانچتی ہے۔

۲

اقبال کی شہرت کو اس زاویۂ نگاہ سے جانچنا ضروری ہے۔ اگر ہم ۱۸۶۰ء سے لے کر ۱۹۳۶ء تک کے درمیانی عرصے کی تاریخ اٹھا کر دیکھیں تو ہمیں دنیا کی تاریخی سرگزشت میں یورپ کا تہذیبی عروج اور مسلمانوں کی سیاسی اور تہذیبی مشکلات دکھائی دیتی ہیں۔ یہ صورت صرف تاریخ کی کتابوں تک موقوف نہیں، اس زمانے کا ہر اخبار، ہر مضمون، ہر تقریر، کہانیاں، سرکاری رپورٹیں، سیاسی تحریکیں، یادداشتیں غرض کہ ہر قسم کی سرگرمی انھی کے تذکرے سے بھری پڑی ہے۔ اگر اقبال کی تحریروں میں سے مسلمانوں کی سیاسی اور تہذیبی کشمکش کو منہا کر دیا جائے تو اقبال کی شہرت کا ایک بڑا اور جاندار حصہ تفریق ہو جاتا ہے، جس سے اقبال کی شعری تاثیر پر اثر پڑتا ہے —— یوں لگتا ہے جیسے اقبال کی شہرت کا باعث فن نہیں بلکہ مضمون محض تھا اور کچھ نظر بھی یونہی آتا ہے۔ کیونکہ اقبال کی دلچسپی نفس مضمون کے ساتھ زیادہ تھی اور وہ شاعری کو پیغام نشر کرنے کا ذریعہ سمجھتا تھا۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا جس قسم کا پیغام اقبال نے پیش کیا ہے، اس کی افادیت بدستور رہی ہے۔ کیا آج بھی اقبال کی شہرت اس کے پیغام کے باعث ہے؟ اور کیا کل، یا کل کے بعد آنے والی نسلیں بھی اقبال کے پیغام کو اقبال کی شہرت کا باعث قرار دیں گی؟ اور کیا اگر اس پیغام کی جزئیات متروک ہو جائیں تو اقبال کی شہرت بدستور قائم رہ سکے گی؟

اگر ہم اقبال کے پیغام کو غور سے دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ اقبال کا پیغام ایک مخصوص تہذیبی صورت حال کی وضاحت کے لیے دو محاذ قائم کرتا ہے جو اصل میں ایک ہی پروگرام کے دو حصے ہیں۔ ایک محاذ یورپ کے تہذیبی عروج کی نفی کرتا ہے اور اس نفی کے استحکام

سکے لیے مغربی تہذیب کے بارے میں بے دریغ شکوک و شبہات پیدا کرتا چلا جاتا ہے اور کہتا ہے کہ یورپ کی تہذیبی شخصیت محض ایک ظاہری چمک ہے، وہ اپنے باطن میں کھوکھلی ہے۔ بدن کی پجاری ہے اور عمق باطنی سے محروم ہے، استعماری رجحانات، سامراجی پھیلاؤ اور اپنے مال کے لیے منڈیوں کی تلاش یورپی تہذیبی عروج کی مختلف صورتیں ہیں —— یہ بتا چکنے کے بعد اقبال اشارہ کرتا ہے اور یہ "اشارہ" اس کی شاعری میں متواتر موجود ہے۔ کہ ہم محض بدن کے پرستار نہیں ہیں، ہم شخصیت کو محض شخصیت ظاہری تسلیم نہیں کرتے، ہم انسانوں کو گروہوں میں بانٹنے کے عادی نہیں ہیں، ہم استعمار کے ماننے والے نہیں ہیں بلکہ امن اور صلح کے پیغامبر ہیں،—— جب ہم یورپی انسان سے اس قدر مختلف ہیں تو پھر ہمارے لیے کونسا راستہ بہتر ہے؟ وہ راستہ ہمارا اپنا راستہ ہے۔ ہماری اپنی شخصیت اور ہمارا اپنا راستہ، یورپی شخصیت، طرز فکر اور یورپ کی راہ نمائی سے بہتر ہے! تواتر کے ذریعے اس اشارے کو پختہ کرنے کے بعد اقبال اپنے پروگرام کا دوسرا محاذ چھیڑتا ہے۔ جو مسلمانوں کی سیاسی اور تہذیبی مشکلات کا محاذ ہے۔ اس محاذ پر وہ سب کچھ لگا دیتا ہے اور یہاں پہنچ کر ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی شعری شخصیت کتنی غم ناک ہے، کرب انگیز اور بے تاب ہے۔ وہ اپنے آپ سے باہر نکل کر لوگوں، قوموں، نسلوں، علاقوں، منطقوں، ساحلوں اور صحراؤں، ان دنیاؤں میں جنھیں جغرافیہ ملک ملک سے جدا کرتا ہے پھیل جاتا ہے، ان کے دکھ اور غمناکیوں کو اپنے آپ پر وارد کر لیتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے ان مختلف اکائیوں سے جو ترکوں، عربوں، ایرانیوں، افغانوں، مصریوں اور مغرب اقصیٰ کے رہنے والوں سے پیدا ہوتی ہیں ایک واحد اکائی کو اخذ کرتا ہے۔ اس اکائی کو ہم مسلمانوں کے ایک ہونے کے احساس کی شکل میں جانتے ہیں اور تصور ملت اسلامیہ بھی کہتے ہیں —— لیکن اصل صورت اتنی سیدھی اور آسان نہیں ہے، یہ تصور، تصور کی حیثیت میں تو واقعی دلآویز اور پیارا ہے، لیکن حقیقت تصور کے مانند اتنی

خوب صورت نہیں ہوتی، حقیقت کی اپنی شکلیں بے شمار ہوتی ہیں —— اقبال کے پیغام کا یہ حصہ جس زمانے سے تعلق رکھتا ہے اس زمانے میں مسلمانوں کی تاریخ یورپی نظریۂ قومیت کی گرفت میں تھی اور اس کے ساتھ ساتھ مختلف ٹکڑوں میں تقسیم بھی ہو رہی تھی۔ مسلمانوں کی تاریخ کا ایک باب ختم ہو رہا تھا اور دوسرے باب کے مرتب ہونے کے مواقع موہوم تھے عثمانی خلافت جو ملت اسلامیہ کے تصور کو سیاسی سالمیت دیتی تھی، لیکن اس سے کہیں زیادہ مسلمانوں کی تہذیبی سرگزشت کا سلسلہ بھی قائم رکھتی تھی اپنی زندگی کے آخری برس پورے کر رہی تھی۔ اگر ہم عثمانی خلافت کو محض ترکوں کی حکومت سمجھیں تو معاملہ کی جذباتی سنجیدگی واضح نہیں ہوتی۔ ہندوستانی مسلمانوں کا انداز فکر شریف مکہ سے مختلف تھا۔ ان کے نزدیک عثمانی خلافت اسلامی تاریخ کے تسلسل کی علامت تھی اور اس طرح خلافتِ راشدہ کی سیاسی سطوت کی جانشین تھی جو مدینے سے دمشق، دمشق سے بغداد، بغداد سے قاہرہ اور بالآخر قاہرہ سے استنبول پہنچی تھی —— مسلمانوں کی تہذیبی اور سیاسی مشکلات کا یہی علاقہ نہ تھا۔ واقعات کو ان کے درست پس منظر میں جانچنے کے لیے پہلی جنگ عظیم کے سیاسی اور اقتصادی نتائج کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔ پہلی جنگ عظیم نے جہاں جرمنی کو شکست دی، وہیں اس نے مسلمانوں کی دُنیا میں نئے مسائل بھی پیدا کیے۔ انتداب، قبضہ، اقتصادی مراعات اور اشتراک سیادت کے ذریعے یورپ کے تہذیبی عروج نے شمالی افریقہ سے لے کر بحرین اور آبادان تک کا علاقہ اپنے زیرِ نگیں کر لیا اور اس صورت حال سے مسلمان ملکوں میں ایک نئی ذہنیت رونما ہوئی جو جغرافیائی حدود میں قومی آزادی پر اصرار کرتی تھی —— اقبال کے پیغام کا وہ حصہ جو مسلمانوں کی سیاسی اور تہذیبی مشکلات سے تعلق رکھتا ہے اس نئی صورت حال کی پیداوار ہے جو مسلمان قوموں کی سیاسی کشمکش سے رونما ہوئی تھی۔ اگر اس صورت حال پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ اس جغرافیائی وحدتوں کی گنجائش دکھائی دیتی ہے اور تصورِ ملت کے بجائے تصورِ قومیت ابھرتا ہے —— اقبال کے پروگرام کا وہ حصہ،

جس کا ذکر کیا گیا ہے اسی اندیشہ ناک حقیقت حال کو زیر بحث لاتا ہے اور بار بار تصور ملت
کی طرف اشارہ کرتا ہے اس موقع پر یہ دیکھنا ضروری ہے کہ آخر تصور ملت یا مسلمانوں کے
ایک ہونے کے احساس سے مراد کیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ اس احساس کو تاریخ سے
الگ کرکے سمجھنا مشکل ہے۔ اس کا صحیح مفہوم یورپی تہذیبی عروج کی ٹکراو اور تصادم سے
واضح ہوتا ہے۔ اقبال کے تصور ملت کا اصل مفہوم مسلمانوں کی تہذیبی وحدت ہے، کہ
وہ اپنی تہذیب .... اپنے ماضی، اپنے طرز فکر اور اپنے مذہب کے باعث اپنی
الگ دنیا رکھتے ہیں جو نہ تو مشرق بعید سے کوئی علاقہ رکھتی ہے اور نہ یورپی دنیا سے اس
کا کوئی رشتہ ہے۔ اس امر کو پیش نظر رکھتے ہوئے اقبال مسلمانوں کی تہذیبی شخصیت کا
عکس پیش کرتا ہے جس کے بارے میں اس کا خیال ہے کہ یہ عکس زندگی کی جنگ لڑ سکتا ہے
زندگی کی تسخیر کرسکتا ہے اور زمین پر صلح جوئی ا[illegible] پر بسنے والوں کی وحدت میں یقین سکتا
ہے ---- اقبال کے پیغام کا یہ تہذیبی عکس جس سے مسلمانوں کی نئی تہذیبی شخصیت ابھرتی ہے
اس وقت رونما ہوتا ہے۔ جب ایک طرف مسلمانوں کی حیاتِ اجتماعی اپنی زندگی اور تاریخ کا
ایک باب ختم کرتی ہے اور دوسرا باب ابھی شروع نہیں ہوتا۔ اقبال کی بڑائی اس میں ہے
اس نے ایک حقیقی اور نظر آنے والی سیاسی اور عمرانی صورت حال کو ایک ایسا تصور اور
ایک ایسا تہذیبی عکس دیا ہے اور ایک ایسی تہذیبی شخصیت پہنائی ہے جو اس پورے کے
پورے منظر کو خوب صورت بنا دیتی ہے۔ اقبال کا نام جب بھی میرے ذہن میں آتا ہے تو
میری نگاہوں کے سامنے واقعات کی ایک خاص "شکل" گھوم جاتی ہے۔ ان واقعات کی
جو ایک خاص زمانے میں مختلف مسلمان قوموں کو پیش آئے اور جن سے ان کی حالیہ تاریخ
اور قومی شخصیت پیدا ہوتی ہے۔ مجھے اس پورے خاکے میں جو خاص بات دکھائی دیتی
ہے یہ ہے کہ اقبال مسلمانوں کی تاریخ کے جس دوراہے پر لکھنے میں مصروف تھا، اس میں
ان کی تاریخ کا ایک باب ختم ہوا تھا اور دوسرے کے آغاز کی صورت ابھی ظاہر نہ ہوئی

تھی۔ اقبال نے اس موقع پر تصورِ ملّت کو جو جغرافیے اور طبعی تفاوتوں سے بالاتر ہے، پیش کیا۔ لیکن جب ہم آج کی دنیا کا جائزہ لیتے ہیں اور مسلمان قوموں کی طرف دیکھتے ہیں تو جو شے نظر نہیں آتی وہ تصوّرِ ملت ہے۔ ہر مسلمان قوم اپنے مقامی جغرافیے کی قید میں ہے۔ "العرب للعرب" اور عرب نیشنلزم ایک طرف اور دوسری طرف ہر غیر عرب مسلمان قوم اپنے لوکل مسائل اور قومی شخصیت کے تراشنے اور سلجھانے میں مصروف ہے۔ دنیا کا نقشہ کچھ اس طرح تبدیل ہوا ہے کہ اس میں تصوّرِ ملت فرقہ دارانہ سی بات نظر آتا ہے۔ جب کسی سے کہا جائے کہ مسلمان ایک تہذیبی اکائی ہیں تو جواب ملتا ہے کہ آج کل تو دنیا ایک ہو رہی ہے، مسلمانوں کی تہذیبی اکائی ہونے یا نہ ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس زمانہ میں جب کرّۂ ارض پر انسان کی بقا زندگی اور موت کے ڈرامے کا مرکزی موضوع بن چکی ہے مسلمان قومیں اپنی اپنی سوجھ بوجھ کے مطابق اپنی قومی شخصیتوں کا پیکر تراش رہی ہیں اور راکٹوں کی زد سے بچنے کے لیے یا مقامی خطروں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے معاہدوں اور سمجھوتوں میں شامل ہو رہی ہیں اور وہ تصوّر جو غیر جغرافیائی اور تہذیبی نوعیت کا تصوّر تھا نہایت تیزی کے ساتھ زمانے کے زلزلوں کی نذر ہو رہا ہے۔ قومی ذہن قومیت کی اُلجھنوں میں مصروف ہے اور اس طرح وہ جان پہچان مفقود ہوتی جا رہی ہے جو ملت کے تصور سے وابستہ ہے۔ اقبال جس زمانے میں پیدا ہوا تھا وہ زمانہ ملتِ اسلامیہ کے تصور کا قائل تھا اور آج مسلمان قومیتیں ظاہر ہو چکی ہیں لیکن وحدت ملّت اسلامیہ کا تصور محو ہو رہا ہے۔ اقبال کی اہمیت اس بات میں ہے کہ وہ ملّت اور قومیت کے سنگم پر پیدا ہوا ہے۔ وہ ملّت اسلامیہ کا آخری بڑا شاعر ہے اور جغرافیائی قومیتوں کے لیے ایک ایسی بڑی علامت ہے جو نو عمر مسلمان قوموں کو روکتے ہوئے کہتی ہے:

"میری طرف دیکھو! میرے ذریعے ملّتِ اسلامیہ کا ایک تصوّر تمھاری

رسائی میں ہے! کیا تم اس سچائی کا ایک حصّہ نہیں ہو ؟“

اقبال کی اہمیت اس سچائی کے اصرار میں ہے اور اسی سچائی کے اظہار میں اس کی شہرت کا ایک بہت بڑا راز بھی ہے!

۲

اگر ہم اقبال کی ذہنی اور فنکارانہ پرورش کا جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ وہ مسدس حالی، بعد از غدر کی اُردو غزل اور فلسفۂ تصوّف کے زمانے میں پیدا ہوا تھا۔

اگر ہم مسدس حالی، اُردو غزل، اور فلسفہ تصوّف کو ایک ساتھ دیکھیں تو جو چیز نظر آئے گی یہ ہے کہ ان میں زمین کی نفی ہے اور ردِ زیست کا اعلان ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ یہ تینوں زمین پر انسانی وجود کو زندہ حقیقت تسلیم کر کے شعری سوچ بچار کا مضمون نہیں بناتے؛ زمین ان کے شعری حدود اربعے سے یکسر خارج ہے اور اسی لیے انسانوں کی حیات مجموعی بھی ان کی فہرست میں نہیں آتی، اگر ان سے پوچھا جائے کہ کیا زمین انسان کا وطن ہے؟ تو کہیں گے نہیں! ان سے کہا جائے کہ کیا زمین دل کش نہیں ہے؟ تو وہ جواب دیں گے کہ ہر دلکش چیز مرجھانے والی ہے اور اگر ان سے پوچھا جائے کہ کیا انسان زمین پر آ کر خوش نہیں ہے؟ تو وہ بتائیں گے کہ خوشی تو ایک پردہ ہے جسے دانشور قبول نہیں کرتے!

اپنی روایات کے ان خدوخال کو دیکھتے ہوئے جب ہم اقبال کی طرف لوٹتے ہیں تو ہمیں ایک عجیب و غریب تبدیلی نظر آتی ہے اور وہ تبدیلی یہ ہے کہ اقبال "زمین" کو اپنی شعری سوچ بچار کا مرکز سمجھتا ہے۔ وہ زمین کو رد نہیں کرتا اور زندگی کو روایتی زاویے سے بھی نہیں دیکھتا یہ سب باتیں اسے اپنے ہم عصروں اور پہلے آنے والوں سے مختلف ضرور کرتی ہیں تاہم ایک حقیقت یہ بھی ہے کہ وہ اپنی طبیعت کی گہرائی میں "میں" اور "تو" کو مقدس امانت کی طرح یاد رکھتا ہے، "من و تو" سے جتنی بھی جذباتی اور شعری زرخیزی پیدا ہوتی ہے وہ اس کی غزلوں کو قد آور مفہوم دیتی ہے اور اگر میں یہ کہوں کہ اقبال کی شاعری کی اصل سطح

"من و تو" کی غزل ہے، تو یہ غلط نہ ہوگا ــــــــ لیکن سر دست میرا اشارا اس کی نظموں کی طرف ہے جن میں مجھے بہت سی شعری سطحیں دکھائی دیتی ہیں۔ تہ در تہ، بہت سے اشارے، محاکات، علامتیں اور تصورات باہم مل کر ایک کاسمک تصویر اور عکس کو پیدا کرتے ہیں سب سے نیچے اور نچلی سطح پر مسلمانوں کی تہذیبی اور سیاسی مشکلات کا منظر ہے جس پر ایک گہرا غمناک رنگ جو تدریجاً زیادہ لطیف اور پرسوز ہوتا چلا جاتا ہے پھیلا ہوا ہے۔ اگر ہم اپنے تخیّل سے تھوڑا سا کام لیں تو ہم بے شمار لوگوں کی دھڑکنیں، خواہشیں، اندیشے اور بے تابیاں محسوس کر سکتے ہیں اور ان کو اپنی آنکھوں کے سامنے دکھ سہتے ہوئے دیکھ بھی سکتے ہیں، اس سطح پر جو لوگ ہماری آنکھوں کے سامنے ہیں وہ عرصہ ہوا رخصت ہو چکے ہیں لیکن ان کی دلی تکلیف لفظوں میں بدستور موجود ہے۔ آپ کہیں گے کہ اس اجتماع کا نظموں میں کیسے ورود ممکن ہوا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ اقبال کی داخلی شخصیت خود کو اس اجتماع میں تحلیل کر چکی ہے۔

اس سطح کے اوپر صوفیانہ شاعری کی علامتیں پھیلی ہوتی ہیں جن میں ساقی، شراب، بلبل، بسمل، محبوب اور اس نوع کی دوسری تمثیلوں کا کھلا استعمال کیا گیا ہے۔ اس کے بعد جو محاکات دکھائی دیتے ہیں ان میں واقعات کربلا کے مرکزی کردار شامل ہیں اور عشق کے فلسفے کی توجیہہ بھی داخل ہے۔ ان کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کے ماضی کی تاریخ ورق در ورق پھیلتی چلی جاتی ہے جن میں بادشاہ، دانشور، کشور کشا اور ایسے دانا لوگ شامل ہیں جو کائنات کے راز کو سمجھنا چاہتے ہیں اور اپنی اپنی دسترس کے مطابق اس گرہ کو کھولنے میں کامیاب بھی ہوتے ہیں۔ اس سطح پر اگر ہم رک جائیں اور ادھر ادھر دیکھیں تو ہمیں دور دور تک پھیلی ہوئی وادیاں نظر آتی ہیں۔ جن میں شاہ سوار اور جواں مرد سپاہی نظر آتے ہیں، یہ کون ہیں؟ شاید ہم پوچھیں! ان کے بارے میں صرف یہی جواب مل سکتا ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو سچائی کا پیغام لے کر دنیا میں نکلے

اور دنیا کو ایک نئی تہذیب سے واقف کرنے میں کامیاب بھی ہوئے ہیں۔ ان وادیوں میں دور دور تک ایک تہذیب کے رخصت ہونے کے آثار دکھائی دیتے ہیں۔ مسجدیں جو ویران ہیں۔ ایوان جہاں اب کسی کے قدموں کی چاپ نہیں گونجتیں، ملک جو اب دوسروں کے قبضۂ قدرت میں ہیں۔ جب ہم اس تصویری اور شعری سطح کو پار کرتے ہیں تو ہمیں اپنی مذہبی دنیا کے بڑے بڑے پیغمبر دکھائی دیتے ہیں۔ ان میں حضرت موسیٰ علیہ السّلام، اسمٰعیل اور ابراہیم (علیہما السّلام) شامل ہیں۔ اس موقع پر یاد رہے کہ اقبال کے لکھے ہوئے سب کے سب محاکات اور اشارات اوصافی ہیں۔ یعنی انھیں خاص خاص صفات اور اوصاف کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ موسیٰ علیہ السّلام پر شاید اس لیے اصرار ہے کہ انھوں نے بنی اسرائیل کو غلامی سے نجات دلائی اور انھیں ایک نیا ملک سونپا تھا، ابراہیم علیہ السّلام کو اپنی اطاعت کے لیے اور اسماعیل علیہ السّلام کو اپنی خود سپردگی کے لیے اس شعری منظر نامے میں دکھایا گیا ہے۔ جب ہم اور اوپر دیکھتے ہیں تو ہمیں روح ارضی، بہشت سے نکلتا ہوا آدم اور فرشتوں کی آواز سنائی دیتی ہے۔ اور پھر جبرائیل اور ابلیس دکھائی دیتے ہیں اور ان سب کے اوپر اہرمن اور یزداں کے اشارے نظر آتے ہیں! اگر ہم اس شعری عکس کو اپنی روایات کے فکری اور شعری خاکے میں جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے رکھ کر دیکھیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ یہ عکس کسی ماورائی دُنیا سے تعلق نہیں رکھتا۔ اور نہ زندگی کی نفی ہی کرتا ہے اور نہ رد زیست کا باعث بنتا ہے۔ اس عکس کا مرجع زمین ہے اور زمین پر ایک تہذیب کی کہانی کے جملہ کرداروں کی وساطت سے زندگی کی جدوجہد اور متضاد طاقتوں کے تصادم اور خلفشار کو پیش کیا گیا ہے۔ اور جہاں تک زمین کو قبول کرنے کا تعلق ہے زمین ہی کو مرکزی حیثیت دی گئی ہے جس میں ایک اچھے انسان کی تعریف فراہم کرتے ہوئے اچھائی اور برائی کی قوتوں کو مخصوص مقصد کے لیے بے نقاب کیا گیا ہے۔ اچھائی

کی طاقت وہ ہے جو زندگی کو زندہ رہنے کی صلاحیت کے طور پر قبول کرتی ہے۔ اور برائی کی طاقت وہ ہے جو اس صلاحیت کا انکار کرتی ہے اور ٹھہراؤ کا سبب بنتی ہے!

۴

یہاں تک میں نے ایک ایسے تنقیدی انداز کو استعمال کیا ہے جو اقبال کو اجتماعی احساس سے منسلک کرتے ہوتے اس کی شاعری کو اس اعتبار سے ایک نمائندہ حیثیت دیتا ہے۔ اب میں اقبال کی شاعری کے اس حصے کا ذکر کرتا ہوں جہاں اقبال اجتماعی احساس کو اپنے آپ میں جذب کرتے ہوئے صرف اپنی طبیعت کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس طرح اجتماعی احساس کی پیش کش بھی ممکن ہوتی ہے اور اس کی شعری طبیعت اپنا منفرد اظہار بھی ڈھونڈ لیتی ہے۔ یہ صورت اقبال کی شاعری کے ایک مختصر حصے میں دکھائی دیتی ہے لیکن اقبال کی ساری شاعری کو ایک لہجہ عطا کرتی ہے۔ یہ حصہ فلسفہ تصوّف کے اجزا "من و تو" کے شعری استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر ہم "میں اور تو" کی اساس کو اپنی علاقائی صوفیائی شاعری میں تلاش کریں تو نظر آئے گا کہ "من و تو" بحیثیت میں اور تو کے استعمال نہیں ہوتا۔ بلکہ مذہب عشق کی ذیل میں استعمال ہوتا ہے۔ یعنی "من و تو" کی واردات عشق کی واردات بن جاتی ہے ایسی صورت میں علاقائی زبانوں کے صوفی شاعر "من و تو" کے دو متقابل نقطے فرض کر لینے کے بعد درمیانی فاصلے کو کرب، دکھ، جسمانی تکلیف، دلی اندوہ اور زمینی سفر نامے کی بے رنگی اور اس قسم کی دوسری تفصیلوں سے پُر کر دیتے ہیں۔ اس حالت میں یہ ہوتا ہے کہ تو کی ضمیر مخاطب تفصیل کرب' اور 'میں' کی حالت کرب کے سامنے دھندلا جاتی ہے اور اس کی حیثیت ثانوی رہ جاتی ہے۔ اس سلسلے میں ایک بات قابل ذکر ہے کہ ہجر اور فراق کے ذریعے جو مفہوم دستیاب ہوتا

ہے یہ کہ ساری تکلیفیں صرف اس لیے ہیں کہ وہ پاس نہیں ہے اور اگر "وہ" پاس آجائے تو خوشی اس کے ہمراہ لوٹ آئے گی! دوسرے لفظوں میں ساری تکلیف کا باعث رخصت محبوب ہے۔ بعض علاقائی صوفی شاعروں کو پڑھتے ہوئے محسوس ہوتا ہے کہ رخصت محبوب، جینے ہی کے دوران میں نہیں بلکہ پیدایش کے ساتھ رونما ہوتی ہے۔ اگر ہم محبوب کی رخصت کو اس طرح تسلیم کر لیں تو معلوم ہوگا کہ رخصت اصل میں رُوح کل سے رُوح انسانی کی علیحدگی میں مضمر ہے۔ اور زمین پر جینا اسی لیے تکلیف دہ بھی ہے۔ اقبال کی شاعری میں فلسفہ "من و تو" مروجہ صورت میں موجود ہے لیکن اس کی تفصیل میں سے مذہب عشق کی ضروریات کو حذف کر دیا گیا ہے۔ اس طرح "من و تو" کے متقابل نقطوں کے درمیانی فاصلے سے کرب اور حالت کرب کو محو کر دینے سے "تو اور میں" کو ایک دوسرے کے آمنے سامنے کرنے میں آسانی ہو گئی ہے اور اس طرح ضمیر مخاطب سے گفت گو کرنے میں بے باکی شناسائی اور نزدیکی ممکن ہوئی ہے۔ اقبال کی شاعری میں "تو" کئی ایک اشاروں کے مابین گزر کرتا ہے اور اس اعتبار سے ہمیشہ ابر سے کی علامت لا سے مشابہ ہے کبھی "تو" سے انسان مراد ہے۔ کبھی وہ طاقت جس نے رات کے اندھیرے پیدا کیے، کبھی تو سے مراد وہ نیک دل قوت ہے جو انسان کی رہنمائی کرتی ہے۔ کبھی محض ایک ضمیر مخاطب ہے جو کسی بھی پیکر اور تصور کے لیے درست ٹھہرائی جا سکتی ہے۔ میں اور تو کے درمیان جس نوع کا رشتہ پیدا کیا گیا ہے وہ تجسس خواہش اور شکایت کا ہے اور اس کی نفسیاتی، طبعی اور دلی واردات کو اس رشتے پر پھیلاتے ہوئے زیادہ سے زیادہ واضح اور سمجھ آنیوالے تجربات کی شکل دی گئی ہے۔

اقبال کی شعری شخصیت کی اصل پہچان اقبال کی اپنی اور صرف اپنی طبیعت ہے سب باتوں سے قطع نظر کہ اقبال کیا کیا ہے اور اس نے شعر اور سوچ بچار میں کتنی

بلندی حاصل کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال دوسرے شاعروں سے صرف اس لیے مختلف اور منفرد اور دلچسپ ہے کہ ان کی طبیعت ان سے جدا ہے ——— شاعر اپنے ماحول سے بہت سی باتیں سیکھتا ہے اور ان کو پیش کرتا ہے۔ مگر طبیعت تو وہ کسی سے مستعار نہیں لیتا۔ اس سے بھی انکار نہیں کہ ماحول طبیعت کو متاثر کرتا ہے لیکن طبیعت کا جھکاؤ اور طبع کا میلان تو اس عقیدے کی تائید کرتا ہے کہ شاعر بنتا نہیں پیدا ہوتا ہے۔ اقبال اپنی طبیعت کے اعتبار سے کلاسیکی فارسی شاعروں کی بجائے کلاسیکی عربی شاعروں سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ اور اسی مشابہت سے اس کی طبیعت کا رنگ بھی ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً فارسی اور عربی شاعر دونوں احساس فنا کو مضمون شعری کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ لیکن دونوں کے طریقوں میں فرق ہے۔ عربی شاعر "احساس فنا" کو تغیر اور تبدیلی کا عمل سمجھتے ہوتے اس پر یادداشتوں کی تصویر کشی کرتا ہے۔ زندگی کے بارے میں سوچتا ہے۔ منظر کشی سے خوش ہوتا ہے۔ اور اس طرح احساس فنا کے منفی ردعمل کے مقابلے میں ایک ایسا احساس مہیا کرتا ہے، جو "فنا" کو ایک خاص انداز میں روکنے کی کوشش کرتا ہے ——— اس کے علی برعکس فارسی شاعر "احساس فنا" کو یا تو ردزیست میں قبول کرتا ہے۔ یا لمحے کو نشاط انگیز مسرتوں سے پُر کرنا چاہتا ہے۔ یا چمن کی خوبصورتیوں کا ذکر کرتا ہے۔ اور "احساس فنا" کے مقابلے میں اپنی کمزوری کا احساس رکھتے ہوتے غم زدہ ہوتا ہے! ——— اب اگر "احساس فنا" کے دباؤ کا مقابلہ کیا جائے تو یہ دباؤ فارسی میں زیادہ محسوس ہوتا ہے اور عربی میں کم! ——— اقبال کی شعری طبیعت ان خد و خال کے ساتھ بالِ جبریل میں ظاہر ہوتی ہے! ———

شعری طبیعت کا ذکر کرتے ہوئے ہمیں یہ بھولنا نہ چاہیے کہ وہ "حیات مستعار" سے سخت متأثر ہے اور اس کے باوجود کہ بانگِ درا میں اس نے "موت" کو فلسفۂ غم اور حیاتِ ابدی کے عقیدوں سے رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ "حیاتِ مستعار" کو فراموش کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکا اسے اپنے ناپائیدار ہونے اور اپنے عشق کے مقام و وقت، جسم اور

زمانے میں پابند ہونے کی سخت شکایت ہے۔ انسان، اس کے نزدیک زمین کا وارث تو ہے لیکن انسان کی تقدیر رحلت اسے ناپسند ہے! ان جزئیات کو مدنظر رکھتے ہوئے جب ہم اس کی شاعری میں ایک عظیم الشان ہمیشگی کا جو تبدیلیوں کے باوجود قائم ہے، کڑا احساس پاتے ہیں تو اس سے ایک واضح تقابلی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ جو اقبال کے لہجے کو پرسوز بنا دیتی ہے۔ سوز کا ایسا لہجہ اقبال کے کلام کو خوبصورت بناتا ہے۔ اور تصورات کو شعری صورت بخشنے میں مدد دیتا ہے۔ جب یہ رنگ پھیکا پڑنے لگتا ہے تو صرف تصورات رہ جاتے ہیں۔ اور شاعری ماند پڑنے لگتی ہے! ضرب کلیم، ارمغان حجاز بھی بجھی بجھی سی چیزیں ہیں اور اقبال کی آراء کا مجموعہ ہیں۔ ان دونوں میں شاعری بہت ہی کم ہے اور ایسا لگتا ہے جیسے شعری طبیعت کا سوز، جسے خلافت تحریک کی ناکامی نے آگ کی طرح بھڑکا دیا تھا۔ یہاں تک پہنچتے پہنچتے کم ہو چکا ہے!

۵

اب میں اقبال کی "شعری سطح" کا ذکر کرتا ہوں جہاں تک لفظوں ترکیبوں، بندشوں اور شعری فقروں کا تعلق ہے اقبال پر فنی مہارت ختم ہے۔ وہ اختصار کا بہت بڑا استاد ہے اور اختصار کا بہت بڑا استاد ہے اور اختصار کے لیے اضافتوں کا کھلا استعمال کرتا ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے اس کی ترکیبیں اضافتوں سے بنتی ہیں، وہ لفظوں کی کرختگی کو ناپسند کرتا ہے۔ ایسی اصوات جن پر سنسکرتی مادے کا اثر ہے مثلاً ڈھ، ٹھ، بھ وغیرہ اس کی شاعری میں بہت کم مستعمل ہیں۔ اس کے الفاظ ملائم، نرم اور خوب صورت ہیں۔ اگر کسی طرح یہ الفاظ، لفظوں کی بجائے پتھر بن سکتے تو عجب نہ تھا کہ ہم اپنی آنکھوں کے سامنے مرمر کی بنی ہوئی کوئی عظیم الشان عمارت دیکھتے۔ اس ضمن میں اقبال کی صناعی بے نظیر ہے۔ اس کے ہاں فالتو پن سرے سے ہی مفقود ہے۔ لفظوں کی نشست متوقع، مناسب اور صحیح ہوتی ہے! اسلوب کو دیکھ دیکھ کر حیرت ہوتی

ہے کہ ایسا دل آویز اور طاقتور طرزِ بیان کس بے ساختگی سے تخلیق ہوا ہے۔ اور جب ہم اس اسلوب کے ہمراہ شعری انسپریشن کی پختگی کو بھی دیکھتے ہیں تو فن اور فن کار دونوں کی برتری اور عظمت سے انکار نہیں کر سکتے۔ اقبال کی شعری سطر نسخ کی خطاطی کے مانند صاف، چکیلی اور طاقت ور ہے جس میں کسی قسم کی رکاوٹ کا احتمال نظر نہیں آتا۔ اس شعری سطر کا حسن اپنا ہے۔ یہ تخیل اور زبان کے باہمی ٹکراؤ سے پیدا ہوتی ہے، حروف کی سطح پر استعاروں اور تصورات کو چسپاں کر دیتی ہے اور جس بھی شے کو اپنی لپیٹ میں لیتی ہے وہ مصرع اور اشعار بن جاتی ہے۔ بانگِ درا سے ضربِ کلیم تک پہنچتے ہوئے ہمیں اس شعری سطر کی صلاحیتوں کا پورا پورا علم ہو جاتا ہے اور ایسے محسوس ہوتا ہے جیسے یہ سطر شاعر کے ہاتھ میں ایک طلسمی قوت ہے جسے وہ جب بھی اور جہاں بھی چاہے کامیابی سے استعمال کر سکتا ہے۔ اگر اقبال کے پاس یہ شعری سطر نہ ہوتی تو اس کے ہاں مضامین بھی متنوع اور بلند مرتبت نہ ہوتے! اس کی پہنچ کا اس قدر دور رس ہونا اسی قدرت کے باعث ہے جو زبان کی صلاحیتوں نے شعری سطر کی شکل میں اسے پیش کی تھی۔

یہاں تک جو کچھ میں نے کہا ہے وہ کہہ چکنے کے بعد سوال پیدا ہوتا ہے کہ میں نے اس مضمون کو اقبال کی شہرت کا باعث کیوں کہا ہے؟ مجھے غالباً اس سوال کے جواب دینے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جو باتیں میں نے اقبال کے بارے میں کہی ہیں وہ اس کی شہرت کی وضاحت بھی کرتی ہیں۔ میں نے اس مضمون میں تنقید کو جس طرح استعمال کرنے کی سعی کی ہے اس میں اقبال کی حیثیت ایک شاعر اور فن کار کی ہے۔ اور یہی میرا مقصد تھا۔ اقبال نے اپنے آپ کو کئی ناموں سے پکارا تھا اور اب بھی ہم اسے کئی ناموں سے پکارتے ہیں۔ نام بدلتے رہیں گے۔ لیکن وہ جس لباس میں ہمارے سامنے موجود ہے وہ بدستور شاعر اور فنکار ہی کا لباس رہے گا۔ ضرورت اس لباس کو دیکھنے کی

ہے اور جب تک لفظ کی یہ شہادت قائم ہے اس کی شہرت کے زاویے بدلتے رہیں گے۔ لیکن یہ حقیقت نہ بدلے گی۔ کہ وہ الفاظ کو استعمال کرنے والا استاد شاعر تھا جس نے ایک گزرتے ہوئے دور کی تصویر کشی کی اور آنے والی نسلوں کے لیے ایک کا سمک عکس پیدا کیا جس میں ایک دور کی تاریخ رکتی ہے اور نئے دور کی تاریخ اپنے اوراق الٹنے لگتی ہے۔ اقبال کی شہرت کا راز اسی کاسمک عکس میں ہے۔

ہے کہ ایسا دلآویز اور طاقتور طرز بیان کس بے ساختگی سے تخلیق ہوا ہے۔ اور جب ہم اس اسلوب کے ہمراہ شعری انسپریشن کی پختگی کو بھی دیکھتے ہیں تو فن اور فن کار دونوں کی برتری اور عظمت سے انکار نہیں کر سکتے۔ اقبال کی شعری سطر نسخ کی خطاطی کے مانند صاف، لچکیلی اور طاقت ور ہے جس میں کسی قسم کی رکاوٹ کا احتمال نظر نہیں آتا۔ اس شعری سطر کا حسن اپنا ہے۔ یہ تخیل اور زبان کے باہمی ٹکراؤ سے پیدا ہوتی ہے؛ حروف کی سطح پر استعاروں اور تصوّرات کو چسپاں کر دیتی ہے اور جس بھی شے کو اپنی لپیٹ میں لیتی ہے وہ مصرع اور اشعار بن جاتی ہے۔ بانگ درا سے ضرب کلیم تک پہنچتے ہوئے ہمیں اس شعری سطر کی صلاحیتوں کا پورا پورا علم ہو جاتا ہے اور ایسے محسوس ہوتا ہے جیسے یہ سطر شاعر کے ہاتھ میں ایک طلسمی قوت ہے جسے وہ جب بھی اور جہاں بھی چاہے کامیابی سے استعمال کر سکتا ہے۔ اگر اقبال کے پاس یہ شعری سطر نہ ہوتی تو اس کے ہاں مضامین بھی متنوع اور بلند مرتبت نہ ہوتے! اس کی پہنچ کا اس قدر دور رس ہونا اسی قدرت کے باعث ہے جو زبان کی صلاحیتوں نے شعری سطر کی شکل میں اسے پیش کی تھی۔

یہاں تک جو کچھ میں نے کہا ہے وہ کہہ چکنے کے بعد سوال پیدا ہوتا ہے کہ میں نے اس مضمون کو اقبال کی شہرت کا باعث کیوں کہا ہے؟ مجھے غالباً اس سوال کے جواب دینے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جو باتیں میں نے اقبال کے بارے میں کہی ہیں وہ اس کی شہرت کی وضاحت بھی کرتی ہیں۔ میں نے اس مضمون میں تنقید کو جس طرح استعمال کرنے کی سعی کی ہے اس میں اقبال کی حیثیت ایک شاعر اور فن کار کی ہے۔ اور یہی میرا مقصد تھا۔ اقبال نے اپنے آپ کو کئی ناموں سے پکارا تھا اور اب بھی ہم اسے کئی ناموں سے پکارتے ہیں۔ نام بدلتے رہیں گے۔ لیکن وہ جس لباس میں ہمارے سامنے موجود ہے وہ بدستور شاعر اور فنکار ہی کا لباس رہے گا۔ ضرورت اس لباس کو دیکھنے کی

ہے اور جب تک لفظ کی یہ شہادت قائم ہے اس کی شہرت کے زاویے بدلتے رہیں گے۔ لیکن یہ حقیقت نہ بدلے گی۔ کہ وہ الفاظ کو استعمال کرنے والا استاد شاعر تھا جس نے ایک گزرتے ہوئے دور کی تصویر کشی کی اور آنے والی نسلوں کے لیے ایک کاسمک عکس پیدا کیا جس میں ایک دور کی تاریخ رکتی ہے اور نئے دور کی تاریخ اپنے اوراق الٹنے لگتی ہے۔ اقبال کی شہرت کا راز اسی کاسمک عکس میں ہے۔

اقبال کا نئی نسلوں کے ساتھ تعارف

ہماری نئی نسلوں نے جس فکری فضا میں سانس لینے کی ابتدا کی ہے اس میں کثرتوں کے بدلتے ہوئے رشتے کچھ ایسے اُبھرے ہیں کہ ان کے لیے اپنے وجود کو پہچاننا قدرے دشوار ہو رہا ہے۔ اور ایک ایسی صورت پیدا ہوئی ہے جہاں بدلتے ہوئے رشتوں کے حوالے سے وجود کی شناخت کا آغاز ہوا ہے۔ یہ ایک عجیب کیفیت ہے جیسے کوئی شخص اپنے سمٹتے پھیلتے ہوئے سائے سے اپنا قد اور اپنی شخصیت اخذ کر رہا ہو۔ کثرتوں کے رشتے بازار میں چمکی ہوئی روشنیوں کی طرح آدمی کو زاویوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ اور آدمی زاویوں کی بدلتی ہوئی تکونوں میں کبھی نقطہ کبھی لکیر اور کبھی دھبہ بنتا ہے۔ اور کوئی شخص اپنے وجود کو یوں تفریق ہوتے ہوئے شاید نہیں دیکھ سکتا۔ ایسے عجیب و غریب ماحول میں ایک بات صاف واضح ہوتی ہے کہ کثرتوں کی حکمرانی سے "میں" کے قد و قامت میں تبدیلی رونما ہوتی ہے۔ اور اس وقت 'میں' کے حذف ہونے کی صورت حال ہمارے سامنے ہے۔ اور کون کہہ سکتا ہے کہ آنے والے کل میں ضمیر متکلم جو ہماری تاریخ کا عصری نشان ہے اپنے وجود کے حذف ہونے سے اسی طرح ناپید ہو جائے جیسے برقی صدموں کے زیر اثر ذاتی

یادداشت اور پھر اجتماعی یادداشت دونوں ناپید ہو جاتی ہیں۔ اس مرحلے پر اقبال کا نئی نسلوں کے ساتھ تعارف ضمیر متکلم کو ایسے آشوب سے بچانے کے لیے ضروری ہے اور اس تعارف کے لیے میں نے زبورِ عجم کی مثنوی بندگی نامہ کو منتخب کیا ہے!

بشیر احمد ڈار نے انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک کلچر کے لیے بندگی نامہ کو انگریزی میں ترجمہ کرتے ہوئے لفظ بندگی کو غلامی کہا ہے اور بندگی کو محکومی اور غلامی کے مترادف قرار دیا ہے۔ ایک اعتبار سے ایسا ترجمہ درست دکھائی دیتا ہے، لیکن اقبال کے تاریخی فلسفے کی روشنی میں یہ لفظ محض غلامی اور اطاعت کے معانی نہیں دیتا۔ بندگی دراصل اس عمل اور رشتے کی وضاحت ہے جہاں وفا کے دائرے میں کوئی فرد اپنے بنیادی رابطے سے کٹ کر کسی نئے رابطے کے ساتھ خود کو منسلک کرتا ہے۔ بندگی انحراف اور وابستگی کے عمل کا نام ہے۔ بندگی کا ایسا مفہوم غالب میں بھی بخوبی دکھائی دیتا ہے۔ یہ مفہوم عام زبان میں اپنوں کو چھوڑ کر غیروں کا بندہ بن جانے سے ظاہر ہوتا ہے۔ حق مطلق کو ترک کر کے نمرود کا بندہ بن جانے سے جس نوع کی بندگی مراد ہے وہ ترکِ تعلق اور وابستگی کی نقل و حرکت ہے جسے منفی عمل کے طور پر پہچانا جاتا ہے اقبال کی نظم بندگی نامہ اسلام کی نئی نسلوں کے ترکِ تعلق اور نئی وابستگیوں کی شعری دستاویز ہے، اور اس نظم کے سامعین موجودہ زمانے کی نوعمر نسلوں سے مرتب ہوتے ہیں۔

بندگی نامہ، دو منظروں کی شعری دستاویز ہے۔ اور ایسے انسانوں کی فکری اور ذہنی سرگزشت ہے جو ان دو منظروں کے درمیان اپنے وجود کی نفی سے ناپید ہو کر جس نئے وجود میں ظاہر ہوئے ہیں وہ ایسے انسانوں کا وجود ہے جن سے ان کا ارادہ چھن چکا ہے۔ اور ارادے کے چھن جانے سے وہ جس منظر میں جینے پر مجبور ہوتے ہیں وہ بندگی کا منظر ہے۔ ان کی یادداشت سے وہ بنیادی اور تاریخی

منظر فراموش ہو چکا ہے۔ جب وہ ارادے اور چناؤ کے مالک تھے اور تاریخ ان کے تابع تھی۔ وہ زندگی سے موت کے علاقے میں داخل ہو کر جسم کے بجائے سایہ بن چکے ہیں۔ بندگی نامہ "موت" کی واردات کو پیش کرتا ہے، اور اس کے کردار جسم سے ارادے کے چھن جانے کی کیفیت کو بیان کرتے ہیں۔ بندگی ارادے کو محصور کرنے کی ایسی ہولناک کہانی ہے جس کے تحت فرد جسم محض بن جاتا ہے، قومیں منڈیوں میں بدل جاتی ہیں اور تہذیب اپنی پہچان سے محروم ہو جاتی ہے۔ یہ کیفیت بندگی کے عمل کا منطقی نتیجہ ہے...... یہ تجربہ ہر اس قوم کے لیے تلخی پیدا کرتا ہے جو اپنی تاریخ کی وارث ہوتی ہے، اور زمین پر اپنی تاریخ کو قائم کرنے کی ذمہ داری قبول کرتی ہے۔ اقبال کا ہماری نسلوں کے ساتھ تعارف اسی پس منظر کا طلب گار ہے اور ہم جو زمین پر اپنے قدم اٹھا کر چلتے ہیں۔ کب یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ پاؤں کے بڑھنے کے ساتھ کہیں ہمارا سر تو خم نہیں ہے۔ سر کا خم ہونا بندگی کے عمل کا تعارف ہے۔ اور قوموں کا جھکا ہوا سر مستقبل کی پیدائش میں کبھی کوئی مدد نہیں دیتا۔

اس سے پہلے کہ میں بندگی نامہ پر مزید کچھ کہوں یہ کہنا مناسب ہے کہ میں نے بندگی نامہ میں سے صرف اس نظم کا تعارف اور وہ حصہ منتخب کیا ہے جو مذہب کے بارے میں ہے۔ فنون لطیفہ اور فن تعمیر کو اپنے زیر نظر جائزے میں شامل نہیں کیا۔ بندگی نامہ کا انگریزی ترجمہ موجودہ زمانے کے سامعین تک پہنچنے کے لیے بے حد مفید ہے۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ وہ آشوب جو اس زمانے میں ہے تغیر کے عمل کے تابع ہے اور تاریخ کے اندر کثرتوں کو تسلیم کر کے ضمیر متکلم کی وحدت کو متاثر کرتا ہے۔ اس نظم کے حوالے سے بخوبی سامنے آجاتا ہے۔

اب میں بندگی نامہ کے تعارف کا ترجمہ پیش کرتا ہوں۔

"دنیا کو اُجالا دینے والے چاند نے

اپنے خالق سے کہا.......

میری روشنی رات کو دن میں بدل دیتی ہے....... ایک وقت وہ تھا۔

جب نہ رات تھی نہ دن تھا

اور میں وقت کی تہہ میں سو رہا تھا

میرے ساتھ کوئی تارا نہ تھا

اور تبدیلی اور بدلنے کی باتیں

میری سرشت کے لیے ناقابلِ فہم تھیں

سرحدیں میری روشنی سے ابھی ناآشنا تھیں

" اور ابھی سمندر میں

میرے دم سے لہریں بے چین ہونے سے قاصر تھیں.........

اور پھر افسوس! صد افسوس

یہ سب کچھ بدل گیا اور جو تھا نہ رہا

وجود کے طلسم نے میرا اپنا آپ بدل دیا

تجلی کے ذریعے اور

ظہور کے بے تاب اثر کے تحت!

میں نے سورج سے چمکنے کے آداب سیکھے

اور زمین کی قیام گاہ کو روشن کیا

آہ کیسی قیام گاہ

آہ کیسی زمین

شکوہ کے باوجود ناخوش

اور مسرت کے بغیر بے مسرت۔ زمین!

اس کا چہرہ بندگی کے اثر سے اجڑا ہوا
اور اطاعت کے تابع بگڑا ہوا منہ۔ آہ یہ زمین!
اس کا انسان آدم
پانیوں کی مچھلی کی طرح جال میں گرفتار.........
اس نے اپنے خالق کو قتل کر دیا ہے
اور انسان کی پوجا اختیار کی ہے
جب سے اے میرے رب تو نے
میرا مقدر زمین کے ساتھ جکڑا ہے
میں اس کے گرداگرد گھومنے سے شرمسار ہوں
مٹی سے بنی ہوئی زمین
روح کی روشنی سے بے بہرہ زمین
سورج اور چاند کے ناقابل زمین
کیوں نہ تو اسے خلاؤں میں بکھیر دے
اور اس ڈوری کو کاٹ دے جو مجھے
اس کے ساتھ جوڑتی ہے
ہمیں جو آسمانی اشیاء ہیں، زمین کے ساتھ مربوط
کیوں ہیں؟
یا تو مجھے میری پابندی اور خدمت سے آزاد کر
یا اس کے خس و خاشاک سے
ایک نیا آدم اگا۔ نیا انسان، نیا آدم!
آہ میری ہمیشہ سے دیکھتی ہوئی آنکھ

اندھی ہو جاتی..........

اے رب، میرے رب

اس زمین کو روشنی نہ دے، اُجالے سے محروم رکھ

اور نور اسے کبھی نہ چھو سکے!"

بندگی دل کو موت دیتی ہے۔

اور روح کو جسم کا بوجھ بنا دیتی ہے

بندگی سے نوعمر بڑھاپے کے اندر جیتے ہیں

اور جنگل کا شیر بے ضرر ہو جاتا ہے

انسانوں کے گروہ بکھرنے لگتے ہیں

اور گروہ کے افراد ایک دوسرے کے حلق پر حملہ کرتے ہیں

اگر ایک کھڑا ہے تو دوسرا

سجدے میں جھکتا ہے

ان کے معاملات بغیر نظم کے پراگندہ رہتے ہیں

جیسے امام کے بغیر نماز

نیکی بھی راستہ بھول جاتی ہے

اور نیک رہنے کا ارادہ بھی دم توڑ دیتا ہے

خزاں کے بغیر درخت بھی

پتوں کو ترستے ہیں

اور موت کا خوف دروازے پر دستک دیتا ہے

وہ نیکی کے ذائقے سے بے خبر شر

نیکی کے نام سے موسوم ہے

وہاں۔ اور زندگی کی تمام ترعزتیں
واقفیت کی محتاج ہیں..........
لوگ چوپائے کی طرح
گھاس اور دانے کی طلب کرتے ہیں
"ان کا ممکن اور
ان کا غیر ممکن دونوں دیکھنے کے لائق ہیں
اور ان کے دن اور مہینے
کیسے گزرتے ہیں؟ ان پر بھی نگاہ کرو
کہ ہر گزرا ہوا دن آنے والے دن کا ماتم کرتا ہے
اور جیسے ذرہ ذرہ وقت کی ریت سے گرتا ہے
آہستہ آہستہ
یوں ان کی عمر کے لمحے کٹتے ہیں......
صحرا کا تصور کرو جہاں عقرب اپنے ڈنک کے ساتھ
تہہ در تہہ گشت کرتے ہیں
اور جس کی چیونٹیاں
اژدہوں کو ڈستی ہیں اور بچھوؤں پر حملہ آور ہوتی ہیں
اور جس کی آندھیاں
دوزخ سے آگ حاصل کرتی ہیں
اور یہ سب کیا ہے
ہلاکت کے اسم شیطان کے لیے برابر بڑھتا ہوا جہاز آندھیاں
کشتیوں کی طرح

ہواؤں کا رُخ بدلتی ہیں
اور آگ ہوا کے اندر ڈوب جاتی ہے
"اور اس کے شعلے
آپس میں جذب ہو کر ضرب در ضرب پیدا ہوتے ہیں
اور دھوئیں کی دیوار
آگ کو تیز اور شدید تر کرتی ہے
آگ، ایسی آگ
جس کا لہجہ گرج اور غصّہ طوفانی سمندر کی مانند ہے
اور ساحل پر
سانپ بل کھاتے ہوئے سانپوں کو کاٹتے اور
ڈستے اور کچلتے ہیں
وہ سانپ
جن کے پھن زہر سے زیادہ زہریلے ہیں
اور اس کی آگ
لوگوں پر یوں حملہ کرتی ہے۔
جیسے دیوانے کتے انسانوں پر لپکتے ہیں
وہ کتے
جو خوف کے اندر خوف ہیں
اور جن کے جلنے سے
روشنی دم توڑتی ہے......
ایک ایسے صحرا میں ہزار برس جینا

بہتر ہے
بندگی میں محض ایک لمحے کے لیے
جینے اور زندگی بسر کرنے سے !"

یہ نظم چاند، سورج، آدم اور خالق کل کے رابطے اور حوالے سے بندگی کے منفی ذہنی رویوں کو بیان کرتی ہے اور بندگی کے زیر اثر زندگی کی قید کو ایک ہولناک صحرا کے کشفی منظر کی مدد سے واضح کرتے ہوئے بندگی کو انسان کی حیاتِ جاوداں کے لیے ناقابل قبول ٹھہراتی ہے۔ تاہم اس نظم میں قابل غور امر یہ ہے کہ اس میں چاند اور آدم کے درمیان غیریت کو نمایاں کیا گیا ہے اور ایسی زمین کو ناپسند قرار دیا گیا ہے جو اپنے خالق کے قاتل آدم کی قیام گاہ ہے۔ اس ضمن میں پہلا سوال یہ ہے کہ چاند کو کیوں منتخب کیا گیا ہے جبکہ چاند خود مستعار روشنی کا محتاج ہے نور اور اُجالا تو اصل میں سورج کی سرشت ہے۔ اگر کائناتی مظاہر کی ان علامتوں کو قریب سے دیکھا جائے تو یہ نظم فلسفہ اشراق سے متاثر نظر آتی ہے۔ فلسفہ اشراقیہ میں نور کی بنیادی علامت سورج ہے۔ چاند اس نور سے روشنی مستعار لیتا ہے اور اپنے طور پہ عروج و زوال کا پابند بھی ہے۔ اس اعتبار سے وہ آدم جو اپنے خالق کا قاتل ہے درحقیقت عروج و زوال کو کائناتی پس منظر میں سمجھنے کی نفی کرتا ہے۔ اور موجود کو لازوال قرار دے کر اپنے ہی سایے اور اپنے ہی ہمزاد کی پوجا کرنے پہ آمادہ ہو جاتا ہے۔ یہ صورت بنی اسرائیل کے بچھڑا پوجنے سے کچھ آگے کی ہے۔ شاید بچھڑا ایک لحاظ سے معروض کے ساتھ تعلق تو قائم کرتا تھا، مگر انسان کا اپنے آپ کو پوجنا معروض سے خود کو کلیتاً منقطع کرنے کے مترادف ہے۔ خالق کل کائنات کا معروض ہے اور معروض کو قتل کر کے جو تجربہ پیدا ہوا ہے وہ بندگی کا تجربہ ہے۔ اسی ضمن میں ایک دوسری بات یہ ہے کہ چاند تاریخی اور اشاراتی اعتبار سے مسلمانوں کی تہذیب کا نشان بھی ہے اور جو

کچھ ابھی ابھی کہا گیا ہے چاند کے اس مفہوم کا اس روشنی میں پرکھنا بھی مناسب اور ضروری ہے۔ سورج کی روشنی نور ازلی ہے جو وحی کی شکل میں معروض میں ہے اور معروضی طور پر کائناتی ہے۔ اس نظم کا آدم جب معروض سے بے تعلق ہوتا ہے تو اس صحرا میں جا پہنچتا ہے جو اس نظم کا آخری پیرا ہے۔ یہ صحرا ہی دراصل بندگی کا تجربہ ہے اور اس میں جو علامتیں دکھائی گئی ہیں وہ ذہنی اور فکری تشنج اور جسم کے اندر قید ارادے کی منجمد واردات کی نمائندگی کرتی ہیں۔ اقبال ارادے کے انجماد کو بندگی قرار دیتا ہے۔ انجماد ہی قوموں کو جمود سے آشکار کرتا ہے۔ اور ارادے کو قید کر کے جسم کو دوزخ مہیا کرتا ہے۔

اب میں اسی نظم کا وہ حصہ پیش کرتا ہوں جسے آسانی کے لیے "مذہب در حالت بندگی" کہا جا سکتا ہے۔ یہ صورت وجود کو تقسیم کر کے پیدا ہوتی ہے۔ انسانی جسم ارادے کے بغیر بندگی ہے۔ اور جب ارادہ معروض میں انسانوں ہی کے مابین تقسیم ہو جائے تو کچھ افراد حاکم اور کچھ محکوم کے زمرے میں بٹ جاتے ہیں۔ فلسفوں اور تہذیبوں کی یلغار کے اس دور میں بندگی اپنے پس منظر سے انحراف کا نام بھی ہے۔ لہٰذا مذہب کی جو صورت زیر نظر اقتباس میں دکھائی دیتی ہے وہ ہماری نئی نسلوں کی توجہ کی قدرتی طور پر مستحق ہے۔

"ارادے کی قیدیں

ہست کا شہد کڑواہٹ میں بدلتا ہے اور
محبت مذہب سے اپنا رشتہ توڑ لیتی ہے،
کثرت کے سلسلے میں ایک کی پہچان محبت ہے اور
توحید کا اقرار اس رشتے کا اقرار ہے۔
دشواریاں راہ کی دیوار ہیں تو دیوار باقی نہیں رہتی

دشواری اپنا نام کھو بیٹھتی ہے،
محبت دشواریوں کو عبور کرتی ہے
ارادے کی قید میں
عشق محض ہونٹ پر تڑپا ہوا لفظ ہے
اور دست و بازو کے ساتھ اس لفظ کا ناطہ
ٹوٹ جاتا ہے
جس نے ارادے کی قید میں دن کاٹے
اس کی خواہش ایسا قافلہ ہے جو راہ کے بغیر ہے
جو سفر سے کم شناس ہے
اور علم اور یقین کے بغیر ہدایت سے بے خبر ہے
جس نے ارادہ بیچ دیا وہ
مذہب اور دانائی دونوں کا ٹھٹھا کرتا ہے
اور جسم آبیاری پر خوش ہے
وہ اپنے اسم کی فروخت پر خوش ہے
اور اپنے ہونٹ پر اپنے خالق کا نام اڑاتے پھرتا ہے
وہ اپنے خریدنے والے کو اپنے مرکز میں بلاتا ہے۔
اور حاکم کی پرستش کرتا ہے
تاکہ جھوٹ پھیلے
اور جھوٹ سے جھوٹ اگتا ہے
* ایسا صنم کیسا صنم ہے
جسکو تو صنم قادر کل ہے، پھر آنکھ اٹھاؤ تو

اس کی جگہ خلا نظر آتا ہے۔
جھکنے میں حضور اور اٹھنے اور کھڑے ہونے میں غیب کی مثال
بندگی جھکے رہنے کا طلسم ہے۔
ارادے کی قید کا صنم
جسم کی خوراک ہے مگر ہستی کے لیے مرگ ہے
خالق دونوں پر قادر ہے
یہ ایک ہے۔ صنم ہزار پہلو ہے
یہ ہر شے کے لیے ہے وہ خود سے پرے بے بس ہے
یہ جدائی کا مرہم عطا کرتا ہے
وہ جدائی کے دکھ پیدا کرتا ہے
یہ اپنے پرستار کے لیے ایک اور واحد تعارف ہے اور
اس کی بینائی، آواز اور ذہن
میں جاگزیں ہے
وہ اپنے پرستار کے کندھوں پر سوار
اس کے اسم کو تاراج کرتا ہے
گو جسم میں فرو کش ہے
مگر جسم سے بے تعلق ہے
زندہ، مگر میں ہوں کے بغیر اسم کے بغیر
یہ کیسا جادو ہے؟ یہ کیسا طلسم ہے؟
ارادے کی قید کا راز کیسا راز ہے؟
"سن! مرنا اور جینا ہست کے دو نام ہیں

ایک کے پکارنے سے
دوسرا ابھرتا ہے
سن! مچھلی کے لیے نہ کہسار کہسار ہے نہ صحرا صحرا
" اور اڑتے پرندے کے لیے
بحر موجود نہیں........
اور جس کے کان بند ہیں اس کے لیے نغمہ کیا اور
صدا کیا شے ہے؟
اور اندھے کے لیے رنگ بے رنگ ہے مگر صدا
موجود ہے
" وہ جو ہے
اس کے لیے میرا مقام ازل سے ہے
نفی کے اس طرف
اثبات کے دوسری جانب دائم......
جو اس کا محرم ہے زندہ ہے جو نامحرم ہے مردہ ہے
نامحرم کے لیے رونا رونا ہے کہ وہ
اس امر سے نامحرم ہے جو روپوش ہے اور غیب میں ہے
اس کا دل بدلنے سے بدکتا ہے
اس کے کام مضبوطی سے کتراتے ہیں
اور اس کی بات چیت بینائی کے بغیر ہے
اس کا مذہب اس کی دنیا کی طرح یک طرفہ ہے
اس کی صبح رات سے زیادہ کالی اور

اس کی عمر وزنی بوجھ سے زیادہ بوجھل ہے اور
اس کا سینہ موت کو بدلتا ہے
اس کے سائے سے عشق بیمار ہوتا ہے اور اس کا سانس
روشن آگ بجھا دیتا ہے
وہ رینگنے والا کیڑا
جو مٹی میں دن کاٹتا ہے نہ تو سورج کا
نہ چاند اور بدلتے ہوئے فلک کا
اور نہ ان کی گردشوں کا محرم ہے
سورج، چاند، آسمان
اس کے لیے ناپید ہیں.......
اژدہے کی قید میں گرفتار بندے سے پوچھو
کشف کیا ہے؟ بینائی کیا ہے؟
وہ کب جانتا ہے؟ اس کا باطن زندگی کے تموج سے ناواقف ہے
اس کی آنکھیں دیکھنے سے محروم ہیں
اس نے خوش خوراکی میں دن کاٹے
جی بھر کر پانی پیا
اور پھر موت سے لگ کر سو گیا......
جس نے تمھیں اپنی قید میں جکڑا ہے
وہ ایک بند کھولتا ہے اور دوسرا بند کس دیتا ہے
اور پیچیدہ سے پیچیدہ تر مسئلے بناتا ہے۔
تم سے صرف اطاعت مانگتا ہے

اگر کبھی وہ ارادے کے قیدی کو غیظ و غضب کا نشانہ بناتا ہے
تو موت کے خوف کو نمایاں کرتا ہے
اور جب وہ جس نے اپنا ارادہ بیچ دیا
اپنے آپ میں محرم نہیں رہتا
اور خود اپنے آپ میں اجنبی بن جاتا ہے
تو ساری خواہشیں دم سادھ لیتی ہیں
وہ تو شطرنج کے مہروں میں شامل ہو چکا ہے
اور بادشاہ اور ملکہ کا کھیل کھیلتا ہے
اور آج اور اب کو جاوداں سمجھتا ہے اور اس کے لیے
آنے والا کل بے کار ہے
جسم تہہ در تہہ پلتا ہے، بادشاہوں کے لطف و کرم سے
اور اس کی روح جولاہے کی نلکی کی طرح
گھومتی ہے
"کیا یہ بہتر نہیں
کہ وہ بستی جو ایسی ہے غرق ہو جائے نابود ہو جائے
بجائے اس کے
کہ وہ ناموس ضائع ہو جو صاف اور شفاف ہے
زنجیریں پاؤں میں دکھائی دیتی ہیں مگر
دل اور روح کو پہنائی جاتی ہیں
آہ قسمت! یہ کیسی صورت ہے؟ یہ کیسا مرحلہ ہے
یہ کیسے دن اور رات ہیں؟"

بندگی اور مذہب کے رشتے کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ یہ رشتہ جس محل وقوع میں ظاہر ہوا ہے وہ ایک ایسے آدم کا پیدا کیا ہوا محل وقوع ہے جس نے اپنے خالق کو قتل کر دیا ہے۔ خالق کو قتل کرنا ایک ایسا محاورہ ہے جو انسانی فکر سے براہ راست وابستہ ہے۔ خالق، خدا اور معبود جس حقیقت مطلق و کل کی نمائندگی کرتے ہیں اسے صرف فکر ہی کے ذریعے نابود اور نیست کیا جا سکتا ہے۔ یعنی فکر ہی ایک ایسا ہتھیار ہے جو حقیقت مطلق کو امر سے نہی میں منتقل کر سکتا ہے۔ قتل معبود کا تصور انیسویں صدی کے فکر کا بنیادی عقیدہ تھا، اور اس کے ساتھ اقتدار آدم کے تصور کو قائم کیا گیا تھا۔ یہ تصور ایک اعتبار سے استعمار کا فکری ہتھیار تھا جس کی مدد سے مشرق کی جانب پھیلتے ہوئے بلاد مغرب نے اقتدار کے درپردہ اقتدار یورپ اور سفید فام انسان کے اقتداری تصور کو مستحکم کیا تھا۔ اگر قتل معبود کے تصور کی تاریخ کا جائزہ لیا جائے تو شاید سب سے پہلے جس معبود کے قتل کی خبر ملتی ہے وہ آذر کے بتوں کا قتل تھا۔ ابراہیمؑ کا آذری بتوں کو قتل کرنا اقتدار اور پرستشِ آدمؑ کے تصوّر کو زائل کرنا تھا۔ یہی رجحان فرعون اور موسیٰؑ کی رزم آرائی میں بھی دکھائی دیتا ہے۔ لکھی ہوئی انسانی تاریخ میں شقّ القمر کا واقعہ بھی انسانی معبود کے تصور کو ختم کرتا ہے۔ اس رجحان سے ایک بات ضرور واضح ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جو قتل ہماری روایت میں دکھائی دیتا ہے وہ نگاہ کے وسیع ہونے کی شہادت دیتا ہے۔ وہ معبود جو انسان کی نظر کو محدود کرتا ہے اسے راہ سے ہٹانا انسان کی فکری نشو و نما میں مدد دیتا ہے۔ لیکن قتل معبود کے جس تصور سے اقبال کا سامنا ہوا ہے اور جو تصور ہماری نئی نسلوں کے فکری نقشے پر بھی محیط ہے وہ انسان کو لامحدود کی بجائے محدود سے دوچار کرتا ہے۔ سامراجی فلسفے نے مشرقی ذہن کے اس پھیلتے ہوئے رجحان کو مقید کرنے کے لیے قتل معبود کا

تصوّر پیدا کیا تاکہ فکری نشو و نما کے سارے راستے مسدود ہو سکیں، اور تصورِ آدم کے پردے میں سفید فام انسان کی پرستش اور اس کا اقتدار قائم ہو سکے !

قتلِ معبود اور بندگی کی مساوات دائمی ہے، اور اقتدارِ آدم کا منطقی نتیجہ غلام و آقا کا رشتہ ہے۔ یہ رشتہ نگاہ کے محدود ہونے سے پیدا ہوتا ہے بندگی نامہ جہاں انحراف کی واردات کو بیان کرتا ہے وہیں نگاہ کے محدود ہونے سے پیدا ہوتا ہے بندگی نامہ جہاں انحراف کی واردات کو بیان کرتا ہے وہیں نگاہ کے محدود ہونے کو قتلِ معبود سے بھی منسوب کرتا ہے اور اس طرح اس آزمائش کی طرف اشارہ کرتا ہے جو محبت اور مذہب کے منقسم ہونے سے رونما ہوتی ہے۔ اس ضمن میں ان دو لفظوں (محبت مذہب) پر غور کرنا بھی ضروری ہے۔ عشق جو اقبال کا بنیادی فلسفیانہ لفظ ہے دراصل انسان کی فزیالوجی کا جزو ہے۔ اس قوت کے اپنے دائرہ کار میں معروضی پیکر موجود نہیں ہوتا۔ یہ قوت فزیالوجی کی نمو ہے جیسے پتّوں کا سبز رنگ یا دریا کا بہاؤ .... معروضی پیکر کے بغیر یہ قوت آشکار نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے شاعر سلمیٰ کی تلاش کرتا ہے اور امراء القیس عنیزہ اور فاطمہ کے لیے بے چین رہتا ہے۔ تاہم سوال یہ ہے کہ معروضی پیکر جو اس قوت کو وجود مہیّا کرے اسے کون فراہم کرتا ہے ؟ یہ معروضی پیکر فلسفہ مہیّا کرتا ہے، اور جب یہ قوت اس معروضی پیکر سے منسوب ہوتی ہے تو مذہب میں بدل جاتی ہے۔ اسی لیے عشق کو داستانوں میں مذہبِ عشق بھی کہا گیا ہے۔ اس نقطہ نظر کی روشنی میں محبت اور مذہب کا رشتہ دراصل انسان کی فزیالوجی اور ذہن کا رشتہ ہے۔ بندگی ذہن کو جسم سے جدا کرتی ہے، اور جسم کو مادے کے تاخت کا محور قرار دیتی ہے !

بندگی نامہ انسان کی باطنی نفسیات کی کہانی ہے جس میں فکر کی بندگی سے انسان کی موت کا فلسفہ ظاہر ہوا ہے۔ یہ موت اس انسان کی موت ہے جو اس سانچے

سے گزرنے سے قبل فکر کی آزادی سے آشنا تھا اور اس کے فکر کی آزادی کثرتوں کے اندر وحدت کو تلاش اور قائم کرنے سے منسوب تھی۔ انحراف کا رجحان بھی ایسے ہی مفہوم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس مقام تک بندگی نامہ انسانی فلسفے کے اس درجے تک پہنچتا ہے جو انیسویں صدی کا مروجہ فلسفہ تھا اور جس کے تحت قتل معبود کا تصور رواج پایا تھا۔ تاہم جو بات ہمارے لیے قابل توجہ ہے یہ ہے کہ بندگی کے اس سانحے سے کس طرح نجات پائی جاسکتی ہے؟ جیسے اوپر کہا گیا کہ فکر کو یورپی فلسفے نے ہتھیار کے طور پر استعمال کیا تھا، کچھ اسی طرح اس سانحے سے نجات کی راہ بھی فکری ہے۔

حیرت کے فلسفے نے غالباً پہلی بار معدوم اور مرگ کے فلسفے کو متروک قرار دیا ہے، اور معاشرے کو معروض میں نئی تشکیل دینے کے عمل نے حیرت کو ایک آفاقی اور کائناتی تصور میں بدل دیا ہے۔ طبعی کائنات کی پیمائش کرنے کی سائنسی عادت نے انسان کو اس کے بیک وقت عظیم ہونے اور حقیر ہونے کی کیفیت سے دوچار کیا ہے۔ ذہن کے اندر نمایاں ہونے والے اس تضاد (عظیم/حقیر) نے کائنات کو حیرت کا ایک نیا لباس دیا ہے اور اس حیرت کے ظاہر ہوتے ہی سارا عمل ایک نئے حسن سے آشنا ہوا ہے اور وہ نیا حسن کائنات کے ناقابل پیمائش ہونے کا حسن ہے۔ انسان کا ذہنی تضاد (عظیم/حقیر) پیمائش کے زاویوں کو متروک ٹھہراتے ہوئے حیرت کے جس تصوّر کو قبول کرتا ہے وہ اس معروضی مطلق کی گواہی دیتا ہے جو جسم کی پیمائشی سرحدوں پر حاوی اور محیط ہے، اور جو معاشرے کی تشکیلی صورتوں پر مسلط اور بامعنی اعتبار سے حاکم ہے۔ حیرت کا فلسفہ ذہن کو معروض کل سے آشنا کرتا ہے، اور اس طرح اس محبت کو انسانی فزیالوجی میں بے تاب کرتا ہے جو معروض کی تلاش کے بغیر نو آزاد قوموں کی ابتلا کا باعث بنتی ہے۔ بندگی نامہ معروض کل کی طرف اشارہ کرتا ہے،

اور متکلم کو سلمیٰ کی طرف بلاتا ہے، جو کبھی تاریخ ہے، کبھی معاشرہ ہے کبھی مستقبل ہے۔
لیکن سلمیٰ معروض میں محض ایک نام ہے، کیونکہ معروض کل فی الحقیقت معروض مطلق ہی
کی ایک شناسا صورت ہے .... ہمارا فکری سفر ضمیر متکلم کے حوالے سے معروض
مطلق کی پہچان کرتا تھا اور یہی کیفیت سترھویں صدی تک تھی۔ لیکن پھر معروض مطلق
کی بجائے ضمیر متکلم نے خالص موضوعی صورت اختیار کی، اور وہ ابتلار رونما ہوئی جو
بندگی نامہ میں دکھائی دیتی ہے .... نئی نسلوں کے ساتھ اقبال کا تعارف موضوع
کا معروض کے ساتھ تعارف ہے!

مذہب کے مستقبل کا مسئلہ

۱

فلسفۂ اقبال کے ضمن میں میں نے مذہب کے مستقبل کے سوال کو دانشوروں کی توجہ کے لیے اس لیے خاص طور پر چنا ہے کہ یہ معلوم کرنے کے لیے کوشش کی ابتدا کی جائے کہ ہمارے بدلتے ہوئے ذہنی اور فکری ماحول میں مذہب کا مستقبل کیا ہے؟ میں اس ضمن میں اقبال کے اس لیکچر کا تفصیل کے ساتھ ذکر کروں گا جس کا عنوان بھی یہی ہے کہ کیا مذہب ممکن ہے؟ لیکن اس موضوع پر گفتگو کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ ان باتوں کا سرسری تذکرہ کیا جائے جن کے مجموعے سے ہمارا ذہنی اور فکری ماحول مرتب ہوتا ہے۔

اس امر سے عموماً سب کو اتفاق ہے کہ ہمارے دانشور بڑی حد تک ہماری تخلیقی ضمیر کی نمائندگی کرتے ہیں، اس لیے اگر دانشوروں کے درمیان ہونے والی بات چیت پر غور کیا جائے تو جو مضامین سامنے آتے ہیں، ان سے ہماری تخلیقی ضمیر کی بخوبی پہچان ہو سکتی ہے۔ ان مضامین کی تفصیل میں جائے بغیر، میں ان کی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ مضامین کی علمی صورت کچھ یوں ہے:

(۱) مابعدالطبیعات یا میٹافزکس کا دور ختم ہو چکا ہے۔

(۲) ظالموں کے اسلام کے ساتھ مظلوموں کے اسلام کی صلح ناممکن ہے۔

(۳) تغیر حقیقت کلی ہے۔ اس زمانے میں اسے انقلاب کے نام سے پکارا جاتا ہے معاشرے کے نئے انسانی رشتے انقلاب کے ذریعے قائم کیے جا سکتے ہیں۔

(۴) طبقاتی کشمکش معاشرتی تضاد کا منطقی نتیجہ ہے۔

(۵) تضاد، معاشرتی حرکت کا سبب ہے۔ اور تغیر کے عمل کی وہ داخلی قوت ہے جس کے ذریعے انسان اپنی آزادی کو حاصل کرتا ہے۔

(۶) آزادی منزل ہے جس تک پہنچنے کے لیے ظالم مظلوم ہیں، مظلوم ظالم ہیں اور پھر ظالم مظلوم میں بدلتا رہتا ہے۔ آزادی تضاد کی وجہ سے اضافی ہے اور افادی اعتبار سے مطلق ہے۔ لیکن آزادی مطلق منزل ہے جس کی طرف انسانی معاشرہ، اندرونی تضاد کی قوت کی بنا پر برابر بڑھتا جا رہا ہے۔ ان مضامین کے ساتھ ساتھ ایک نظم بھی قابلِ توجہ ہے جسے یوسف کامران نے حلقۂ اربابِ ذوق کے سالانہ جلسے میں پڑھا تھا۔

نظم یہ ھے:

"مرے گھر کے نزدیک سب کے مکانوں کی نیلی چھتوں پر

سیہ رات کی ڈائنیں سو رہی ہیں

مگر میں ابھی رت جگوں کے سمندر میں ٹھہرے ہوئے قافلے کی صدا ہوں

مرے گرد آلود بالوں میں صدیوں کے اُلجھے سوالات اٹکے ہوئے ہیں۔

جنھیں آسمانی کتابوں میں پھیلی ہوئی نفرتوں کی صلیبیں ملیں گی

مری گمرہی کو صدا دینے والو

تمھارا وہ سب کچھ

جسے آسماں اور زمیں کی تہوں میں چھپائے پھرے تھے

ستاروں سے سورج سے اور چاندنی سے
عیاں ہو چکا ہے
مجھے ان اندھیروں میں پھر روشنی کے نگر، چاندنی کے جہاں کی
کہانی سنا کر ——— تمہیں کیا ملے گا ؟
مرے واسطے اب سماع اور کوؤں کی آواز میں فرق باقی نہیں ہے
میں آواز کی ٹہنیوں سے چمٹ کر
کہاں تک ہواؤں کو رستہ دکھاؤں
مجھے ان مُلّاؤں سے فرصت ملے گی
تو میں خانقاہوں میں اُلٹا لٹک کر
نمازیں پڑھوں گا ------"

۲

میں نے جن امور کا ذکر کیا ہے ان پر مختصر تبصرہ، صورتِ حال کی وضاحت کے لیے مناسب دکھائی دیتا ہے۔ یہ نیا علمی و فکری ماحول اس اعتبار سے یقیناً خوشگوار ہے کہ اس کی مدد سے معاشرے کے انسانی رشتوں کو نئے سرے سے مرتب کیا جا سکتا ہے۔ اور اس ذمہ داری کو نبھایا جا سکتا ہے جو حقائق کو بدلنے سے متعلق ہے۔ تاہم سوال یہ ہے کہ معاشرے کے انسانی رشتوں کی ترتیبِ نو کے راستے میں میٹافزکس کس حد تک رکاوٹ بنتی ہے ؟ اس ضمن میں کہا جاتا ہے کہ میٹافزکس جن سوالوں سے تعلق رکھتی ہے ان سوالوں کے ساتھ وہ مقصد پورا نہیں ہوتا جو معاشرے کے پیداواری رابطوں اور انسانی طبقاتی رشتوں کو بدلنے کا مقصد ہے۔ میٹافزکس کے سوالوں پر غور کرنے سے جہاں ان سوالوں کے حتمی جواب حاصل نہیں ہوتے، ذہنی الجھاؤ پیدا ہوتا ہے اور تجسس کی توانائی زائل ہوتی ہے،

وہیں معاشرے کے فوری اور زیادہ مفید مسائل پر توجہ بھی نہیں کی جاسکتی۔ یوں انسان کی غلامی کو دائمی کرنے میں مدد دینے کا جرم سرزد ہوتا ہے اور اس طرح مظلوم انسانوں کی قسمت کو استحصالی قوتوں کے پاس گروی رکھتے ہوئے اس آزادی کو ناقابل حصول بنا دیا جاتا ہے جو انسان کا بنیادی حق ہے۔ ان اعتراضات سے کم از کم یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ میٹافزکس اور معاشرتی فلسفے کے درمیان اشتراکِ عمل پیدا نہیں ہو سکتا۔ دونوں کے دائرہ کار کو قریب تر لانا علمی طور پر اور عملی اعتبار سے ممکن بھی ہے۔

اگر ایسا اشتراکِ عمل اور باہمی رابطہ ممکن ہے تو سوال یہ ہے کہ پھر میٹافزکس کی مذمت کیوں کی جاتی ہے؟ کہا جاتا ہے کہ میٹافزکس ایک نظری فلسفہ ہے جس کے ذریعے وجود کو معلوم کرنے کا منطقی طریقہ کار دستیاب ہوتا ہے۔ وجود کو پہلے سے موجود تسلیم کر لینے کے بعد میٹافزکس منطقی استدلال کا استعمال کرتے ہوئے نہ صرف اس پہلے سے طے شدہ اور موجودہ، حقیقتوں کی حقیقت کو ضروری اور واجب ثابت کرتی ہے بلکہ اپنا سارا علمی وقار بھی، اس کی تصدیق و تائید کی نظر کرتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں میٹافزکس تصدیقی اور تائیدی فلسفہ ہے اور اس کا کام ایمان و عقائد کو نظری اعتبار سے مستحکم کرنے کا ہے۔ میٹافزکس کی ایسی ہی کارکردگی اس کی مذمت کا باعث ہوئی ہے۔

—— مذہب کے مستقبل کا مسئلہ اس کیفیت کے ساتھ براہ راست متعلق ہے ——

ایسا مذہب، جس کی سچائی اس کے الہامی ہونے پر قائم ہو، اپنا جواز اس علمی اصطلاح سے اخذ کرتا ہے جسے خدا کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ میٹافزکس اس علمی اصطلاح —— خدا —— کو واجب الوجود قرار دے کر اسے انسان اور کائنات کے لیے ضروری ٹھہراتی ہے اور پھر انسان اور کائنات کی غیریت و کثرت کو خدا کی وحدت میں ختم کرتی ہے۔ میٹافزکس کے مطابق تضاد اور تغیر کا تعلق کثرتوں کی دنیا سے ہے۔ خدا

کی وحدت میں نہ تو تضاد ہے اور نہ تغیر ہی ممکن ہے۔ میٹافزکس اس مربوط نقطہ نظر کے لیے استدلال مہیا کرتے ہوئے مذہب کی الہامی اساس کی تصدیق کرتی ہے اور اس جواز کو قائم رکھتی ہے جس کے ماتحت مذہب کا حکم انسانوں کے لیے قابل قبول بنتا ہے۔ اگر یہ باتیں درست ہیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ میٹافزکس کو ترک کرنے سے کیا مقصد ہے؟

بادی النظر میں اس کا ایک ہی مقصد ہے کہ مذہب کو اس کی الہامی اساس سے محروم کر دیا جائے —— لیکن اسی سوال کو دوسری طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے، اور وہ یوں ہے کہ کیا مذہب کی الہامی اساس کی تصدیق کے لیے میٹافزکس کا استدلال ناکافی تو نہیں ہے؟ اور کیا جب ہمارا علمی اور فکری ماحول میں میٹافزکس کو رد کرنے کا ذکر ہوتا ہے تو اس سے یہ مراد تو نہیں ہے کہ جہاں میٹافزکس معاشرے کے انسانی رشتوں کے لیے کارآمد نہیں ہوئی وہیں اس کا دیا ہوا طریق کار اور استدلال بھی مذہب کی الہامی اساس کو ثابت کرنے میں مؤثر نہیں ہے؟

۳

پچھلے دنوں گورنمنٹ کالج کی برٹ فلوسوفیکل سوسائٹی میں ہیوم کی تشکیک اور مذہب کے موضوع پر بحث کے دوران ایک سوال خاص طور پر سامنے آیا کہ کیا خدا کی رحمت، شر کے سامنے مجبور ہے؟ اور کیا شر کا موجود ہونا، خدا کے قادر ہونے کے تصور کو محدود تو نہیں کرتا؟ اور کیا خدا کی قوت، شر کے سامنے اس اعتبار سے نامکمل ہے؟ اگر یہ باتیں ایسی ہیں تو کیا شر، خدا سے زیادہ طاقتور تو نہیں ہے؟ اور اگر شر طاقتور ہے تو پھر خدا کا حکم مشروط ہے، اور اس طرح مذہب کی الہامی اساس، شر کی موجودگی میں اپنے جواز کو قائم نہیں رکھ سکتی۔

خدا کی قدرت کاملہ کے تصور اور شر کے مسئلے کی کچھ ایسی ہی صورت اس رائے میں دکھائی دیتی ہے کہ ظالموں کے اسلام کے ساتھ مظلوموں کے اسلام کی صلح ناممکن ہے۔ یہ رائے

شر کو مذہب کے عین درمیان برآمد کرتے ہوئے خدا کی قدرتِ کاملہ اور انسان کے اس کے ساتھ کیے ہوئے عہد نامے کو زیرِ بحث لاتی ہے۔ اور اس طرح شر کی طبقاتی نشاندہی کرنے کے بعد مذہب کو دو حصوں میں بانٹ دیتی ہے۔ اس طرح مذہب کی الہامی اساس، ان دو متحارب طبقوں میں دو مختلف صورتوں میں کارفرما ہوتے دکھائی دیتی ہے۔ اور خدا کی قدرتِ کاملہ، یا تو اپنے طور پر اس تضاد کے سامنے بے بس نظر آتی ہے یا اس تضاد کو ظاہر کر کے ایک نئے عمل کو ظہور دینے کے لیے گنجائش مہیا کرتی ہے۔ ہیوم کا نظریۂ شر اس اعتبار سے ایک جامد نظریہ ہے کہ اسے قدرتِ کاملہ کے مقابلے میں معروضی شخصیت فراہم کی گئی ہے۔ لیکن جن معنوں میں ہمارے دانشور اسلام کو ظالموں اور مظلوموں کے مذہب میں الگ الگ کرتے ہیں، وہاں شر، تضاد بن کر اس عمل کو نمایاں کرتا ہے جس کے ذریعے خُدا کی قدرتِ کاملہ ایک نئے ظہور میں آشکار ہوتی ہے۔ یوں دیکھنے سے شر کی معروضی شخصیت باقی نہیں رہتی اور شر، قدرتِ کاملہ کے ظہور کے لیے وسیلہ بن جاتا ہے۔

مذہب کی الہامی اساس کا، اس زمانے میں سب سے بڑا ثبوت تضاد اور انقلاب کا نظریہ ہے اور ہمارے دانشور ہماری فکری تاریخ کے سامنے مبارکباد کے مستحق ہیں کہ انھوں نے مذہب کے مستقبل کے مسئلے کو ایک نیا استدلال مہیا کیا ہے۔

۴

میں نے جس علمی و فکری صورتِ حال کا سرسری تبصرہ پیش کیا ہے۔ اس سے یہ تین باتیں واضح ہوتی ہیں:

(۱) معاشرے کے انسانی رشتوں کو قائم کرنے کے لیے میٹافزکس کارآمد نہیں ہے۔

(۲) میٹافزکس کا مہیا کیا ہوا استدلال الہامی مذہب کے عقائد کے لیے ناکافی ہے۔

(۳) تضاد اور انقلاب کا نظریہ، انسان کی اجتماعی زندگی میں سے شر کو ختم کرنے کا نظریہ ہے۔

ان باتوں کی موجودگی میں مذہب کے مستقبل کے مسئلے کو جانچنا کچھ اس لیے بھی ضروری ہے کہ استدلال کے ناکافی ہونے کی وجہ سے مذہب کا حکم، الہامی ہونے کے باعث، اس لیے قابل اطلاق نہیں رہتا کہ اس کی علمی اصطلاح، جسے خدا کا نام دیا جاتا ہے، انسان کے علم سے بے تعلق ہو جاتا ہے۔ اور جہاں تک نظریۂ شر کا تعلق ہے، اسے تضاد اور انقلاب کے نظریے کے تابع کر کے نہ صرف خیر مطلق کی تصدیق ہوتی ہے بلکہ انسان، خیر مطلق کا خالق بن کر الہامی مذہب کے دائرۂ کار سے آزاد ہو جاتا ہے اور مذہب بدلے ہوئے فکری ماحول پہ اثر انداز نہیں ہو سکتا۔

اس پس منظر کے ساتھ میں اقبال کے اس لیکچر کا ذکر کرتا ہوں جس کا موضوع ہے: کیا مذہب ممکن ہے؟

۵

اقبال کے نزدیک مذہب کے ممکن ہونے کا دار و مدار اس تجربۂ زندگی پر ہے جسے وہ مذہبی تجربے کا نام دیتا ہے اور اس کی نظر میں وہ زندگی مذہبی ہے جو اس تجربے سے اپنا علم اور اپنے ہونے کا شعور اخذ کرتی ہے۔ اقبال کے مطابق مذہبی زندگی کے تین دور ہیں:

پہلا ایمان کا زمانہ۔
دوسرا فکر اور فلسفے کا زمانہ اور
تیسرا انکشاف کا زمانہ

مذہبی زندگی کے یہ تینوں دور ترتیب وار تاریخی تسلسل میں ظاہر ہوئے ہیں۔ ایمان کا زمانہ غیر مشروط اعتقاد کا زمانہ ہے۔ جہاں ایمان کو عقلی دلائل کی ضرورت نہیں ہوتی اور ایمان، اجتماعی زندگی کو منظم کر کے تاریخ میں بلند مرتبت کامیابیوں کا باعث بنتا ہے۔ اس زمانے میں معاشرتی اور سیاسی پھیلاؤ دکھائی دیتا ہے۔ لیکن فرد کی اندرونی زندگی کی وسعت

کے لیے ایمان کے دور میں گنجائش کم ہوتی ہے۔ فکر اور فلسفہ کے دور میں ایمان کی عقلی تشریح کی جاتی ہے اور مذہب کی اصل اساس کے لیے نظری فلسفہ استعمال ہوتا ہے۔ میٹافزکس کا طریق کار اس دور سے خاص طور پر منسوب ہے۔ لیکن انکشاف کے زمانے میں مذہبی زندگی اپنی نشوونما کے لیے میٹافزکس کے بجائے نفسیات کی طرف رجوع کرتی ہے۔ اور یوں مذہب اپنے تجربے کی مدد سے حقیقتِ اولیٰ کو پانے اور پہچاننے کی جستجو کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام اپنے زمانۂ حاضر میں انکشاف کے دور میں سے گزر رہا ہے اور اس کا مستقبل انکشاف کے مختلف مراحل کے ساتھ وابستہ ہے۔

مذہب کا مستقبل، ان معنوں میں، حقیقتِ اولیٰ (حقیقۃ الحقائق/ اصل اصول) یعنی خدا، فرد کی نفسیات اور انکشاف سے متعلق ہے۔

حقیقتِ اولیٰ اور فرد کی نفسیات کے رشتے سے جو تجربہ برآمد ہوتا ہے اسے اقبال، انکشاف کی اصطلاح میں بیان کرتا ہے۔ اس ضمن میں اقبال کا کہنا ہے کہ قدامت پسندی مذہب کے لئے نقصان دہ ہے کیونکہ ماضی پرستی، انا کی رونما ہونے والی آزادی کو روکتی ہے اور فرد کے اس سفر کو جاری نہیں رکھ سکتی جو نئے تجربوں کی ضمانت دیتا ہے۔ اقبال کی رائے ہے کہ قرونِ وسطیٰ کی صوفیانہ تکنیک اسی لیے سچائی کو پانے کے لیے نئی واردات اور نئے تجربے پیدا نہیں کر سکی۔ تاہم مذہب کے مستقبل کا دارومدار اس رویے پر ہے کہ کہاں تک مذہبی تجربہ، تجربہ ہونے کی حیثیت سے قابل قبول ہے۔ کیونکہ اس تجربے کو عقلی معیار کی روشنی میں ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اگر حقیقت کے صرف اس پہلو کو جسے عقل تصورات کے تصدیق شدہ زمرے میں شامل کر سکتی ہے، حقیقتِ کل تسلیم کر لیا جائے تو مذہبی تجربے کو قبول کرنا ممکن نہیں ہو سکتا، اقبال کا خیال ہے کہ مذہبی تجربہ اس لیے قابل اعتنا ضرور ہے کہ علم تک رسائی کے لیے عقل کے علاوہ کئی دوسری سطحیں بھی برابر معلوم ہوتی رہی ہیں۔ تاہم اقبال کی رائے میں مذہبی تجربہ گو عقلی طور پر تصورات کی ذیل میں نہیں آتا۔ پھر بھی ایک ایسا مذہبی تجربہ جو انکشافی نوعیت کا ہو اور اپنے

آپ کو ایک ایسے عمل میں مستقل کرنے جس کے ساتھ دنیا کی شکل متاثر ہو اور دنیا بدل جائے۔ فقط عمل کے حوالے سے اپنا ثبوت فراہم کر سکتا ہے۔ مذہبی تجربے کا ثبوت عمل ہے، جس طرح سائنسی تجربے کا ثبوت عقل ہے۔ مذہبی تجربہ اس طرح ایک فرد کی ذاتی نفسیات میں ظاہر ہو کر اور اس فرد کی عمر کے محدود زمانے میں پھیل کر انسانی تاریخ کے اندر آشکار ہوتا ہے۔ مذہبی تجربے کا ثبوت انسانی تاریخ میں ہے۔

مذہبی تجربہ "آنا" کے نفسیاتی اور عضویاتی (فزیولاجیکل) افعال کو حقیقتِ کل کے رابطے کے ساتھ منظم کرتے ہوئے جس عمل کو پیدا کرتا ہے اس کا اطلاق معاشرے پر ہوتا ہے۔ یوں مذہبی تجربہ معاشرے کی انسانی نقل و حرکت کو متاثر کرتا ہے اور انسانی رشتوں کو معاشرے کے اندر ایک نئی مساوات میں جوڑتا ہے۔ اس اعتبار سے مذہب کا مستقبل کبھی مخدوش نہیں ہو سکتا۔

اقبال کا کہنا ہے کہ ہم جس شعور کے ساتھ اس زمانے میں گزر رہے ہیں وہ بلاشبہ سائنسی ہے اور اسباب و نتائج پر یقین رکھتا ہے اور انسانی تاریخ کو میکانکی اصولوں کی روشنی میں پرکھتا ہے۔ اسی لیے فطرت پر قابو پانے کی جدوجہد میں ہم اس شعور کی قدر کرتے ہیں۔ قوانین، تاریخ، اقتصادیات اور فطرت، سب پر مسلط ہیں۔ اور انسان نے ان قوانین کو دریافت کر کے عقل کی بالادستی قبول کی ہے۔ انسان عقل بن چکا ہے۔ لیکن کیا وہ فطرت جس سے ہمارا خارجی ماحول بنتا ہے اور جس پر ہمارا شعور حاکم ہے، محض خارجی ہے اور اس کا انسانی فطرت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے؟ شعور کو خارج کے ساتھ منسوب کر کے انسان نے اپنی ذاتی فطرت کی نگرانی ترک کر دی ہے۔ اور یوں خارج کے تصورات اس کی فطرت کے رجحانات سے متصادم ہوتے ہیں اور اقتصادیات و سیاسیات کے میدان میں وہ دوسرے لوگوں کے ساتھ برسرپیکار رہتا ہے۔ مذہب کے مستقبل پر غور کرتے وقت انسانی فطرت اور خارجی فطرت کے درمیان پھیلی ہوئی غیرت کو

مدنظر رکھنا ضروری ہے۔

انسانی شعور اس غیریت سے دوچار ہے۔ پرانے زمانے کے نقطۂ نظر کے مطابق (یعنی ایمان اور فکر و فلسفے کے ادوار میں) اس غیریت کو تصوف کے رسم و سلوک کے ذریعے دور کرنا ممکن بتایا گیا ہے۔ لیکن انسانی شعور جس منزل پر ہے وہاں تصوف ناکام ہو چکا ہے۔ اس لیے انسان قوم پرستی اور وطن پرستی کو جہاں خارجی اور ذاتی انسانی فطرت کے اتصال کے لیے استعمال کرنا چاہتا ہے، وہیں وہ ان کے ذریعے اپنے لیے نئی توانائی حاصل کرنے کا متمنی بھی ہے۔ اقبال کے نزدیک لامذہبی سوشلزم بھی ایسے ہی تقاضے کو پورا کرنے کے لیے عالم اسلام کی سرحدوں پر ظاہر ہوا ہے۔ لیکن نہ تو قوم پرستی اور وطن پرستی اور نہ لامذہبی سوشلزم ہی اس قدر قابل اعتماد ہیں کہ انسانی شعور میں داخل غیریت کا اندمال کر سکیں۔

۲

مذہب آخر کیا ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے اقبال کا کہنا ہے کہ مذہب اس باضابطہ کارکردگی سے موسوم ہے جو اقدار کے اصل اصول کو حاصل کرتی ہے تاکہ شخصیت کے اندر متصادم قوتوں کو وحدت فراہم کر سکے۔ مذہب 'انا' کو وحدت سے منسلک کرتا ہے تاکہ 'انا' ایک نئی شخصیت اختیار کر سکے۔ جب سے انسانی فطرت اور خارجی فطرت کے درمیان فاصلہ بڑھا ہے، انسان اپنی شخصیت کی تلاش میں بھٹک رہا ہے اور چونکہ 'انا' کو وحدت حاصل نہیں ہو سکی اس لیے انسان کی شخصیت روز بروز ٹوٹ رہی ہے۔ اور 'انا' کے شکستہ ٹکڑے سپیشلسٹ سٹڈی کا موضوع بن چکے ہیں۔ اس حادثے کے باوجود کہ انسان غیریت کی بنا پر اور شخصیت کے تلف ہونے کے باعث زیادہ سے زیادہ ظالم ہو رہا ہے، مذہب اور مذہبی تجربے کو نارمل مشاہدے سے خارج کر کے اہل عقل نے اپنے آپ پر نجات کے دروازے

بند کر لیے ہیں۔ اور پیغمبر اسلام کو سائیکو پیتھ کہہ کر وحی نبوت کو مشکوک بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ اقبال ایسی سائیکو پیتھی کو انسانی تاریخ پر اثر انداز ہونے کی دلیل قرار دے کر یہ ثابت کرتا ہے کہ سائیکالوجی جس تجربے کو واضح نہیں کر سکی۔ اس کو غلط قرار دینا بھی کسی اعتبار سے درست نہیں ہے۔ اور اس امر کی نفی بھی کرتا ہے کہ مذہب اپنے تجربے کو کسی خارج سے متعلق نہیں کرتا اور خالص حیاتیاتی ہے اور انسان کی بائیولوجی سے برآمد ہو کر معاشرے کو اخلاقی طور پر بکھرنے سے بچاتا ہے۔

مذہب کا مستقبل اس استدلال کے مطابق مذہبی تجربے کی خصوصیت کے ساتھ وابستہ ہے! مذہبی تجربہ 'انا' کو وحدت دے کر انسان کی شخصیت کو غیر منقسم بناتا ہے اور اس طرح انسانی فطرت کی نگرانی کرتا ہے، اور پھر اس غیریت کو دور کرتا ہے جو خارجی اور انسانی فطرت کے درمیان حائل ہو چکی ہے۔ مذہب کا مستقبل اس غیریت کے ساتھ متعلق ہے۔ دوسرے لفظوں میں جب تک یہ غیریت موجود ہے، مذہب کا جواز قائم ہے۔

۷

مذہبی تجربے کا کام انسانی فطرت کی نگرانی ہے۔ اقبال اس تجربے کو جارج فاکس اور نیٹشے کی مثالوں میں واضح کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جہاں نیٹشے کی ذہنی سرگزشت کا تعلق ہے، اس کا تجربہ غیر معمولی ضرور تھا۔ لیکن اس تجربے کی خصوصیت یکسر داخلی تھی۔ انسان اصل اصول کو اپنے اندر کہاں تک دریافت کر سکتا ہے؟ اس کی ناکام مثال نیٹشے میں دکھائی دیتی ہے۔ اقبال کے نزدیک مذہبی تجربہ انسانی فطرت میں برآمد ضرور ہوتا ہے اور اس کی پیدائش میں انسانی بائیولوجی بھی کارفرما ہوتی ہے۔ لیکن یہ تجربہ اپنی خصوصیت کے اعتبار سے ارتقا پذیر ہے۔ اور جیسے جیسے یہ پھیلتا ہے، بڑھتا ہے،

بدلتا ہے۔ اُسی طرح اِس تجربے کی ساخت میں سے ذاتی اجزا منہا ہوتے چلے جاتے ہیں، اور تجربہ ہر نئے مقام پر غیر ذاتی ہوتا چلا جاتا ہے۔ اِس کا مقام مولود ایک خاص شخص ضرور ہے مگر یہ خاص شخص محض باعث بن جاتا ہے۔ اور تجربہ ہر مقام پر اِس خاص شخص کی ذات کو تفریق کرتے ہوئے بدلتا ہے۔ یہاں تک کہ معروضی صورت اختیار کر لیتا ہے اور اس طرح حقیقتِ اولیٰ تک پہنچتے ہوئے یہ تجربہ اور حقیقتِ اولیٰ معروضِ مطلق میں ظاہر ہوتے ہیں۔ انسانی فطرت کا اصل نگران معروضِ مطلق ہے!

معروضِ مطلق تک پہنچتے ہوئے مذہبی تجربہ بدل جاتا ہے، انسانی فطرت بدل جاتی ہے اور انسانی فطرت سے عمل پذیر ہونے والے حالات اور واقعات بھی بدل جاتے ہیں۔ اور وہ غیریت باقی نہیں رہتی جس کی موجودگی میں انسان اپنی شخصیت اور اپنے مستقبل کے لیے عصرِ حاضر میں بھٹک رہا ہے!

۸

اقبال معروضِ مطلق کو انسانی فطرت کے اندر اس اقرار اور علم سے منسوب کرتا ہے کہ "میں ہوں" اور اشارہ کرتا ہے کہ یہ امر "میں ہوں" عمانوئیل کانٹ کے امر "میں کر سکتا ہوں" کے ساتھ اِس اعتبار سے مطابقت رکھتا ہے کہ انسانی فطرت اس تجربے کے ذریعے سے ہست و نیست کی صورت بدل دیتی ہے۔

۹

اِس مختصر جائزے کے بنیادی سوال نے کہ مذہب کا مستقبل کیا ہے؟ ہمیں جس نوع کا جواب مہیا کیا ہے اس کا استدلال جس شعور پر قائم ہے وہ سائنسی حقیقتوں کا دیا ہوا شعور ہے۔ آج اور اقبال کے زمانے کے درمیان سائنسی فلسفے میں بھی کافی تبدیلی ہوئی ہے۔ سوشیالوجی نے عصرِ حاضر کو مادے اور روح کے مابین

غیریت قرار دیا ہے اور تجرباتی سائنس نے انسانی ذہن پر تجربے کر کے خارجی حقیقت کے مفہوم کو بدل دیا ہے۔ اور اسی طرح علم معانی نے زبان اور لفظ کی تخلیق کے سوال کو امپیریکل شواہد کے دائرے سے خارج کر دیا ہے۔ سوسائٹی کے پیداواری رشتوں نے نئے نظام کی بنیاد رکھی ہے۔ تاہم سوسائٹی کو استحصال سے آزاد کرانے کی انسانی کوشش کہیں ترمیم پسندی کی شکل میں ظاہر ہو رہی ہے اور کہیں اس کا چرچا لبقائے باہمی کا ہے۔ سامراج بھیس بدل کر اخلاقیات بن رہا ہے اور انسان انسان پر ظلم کرنے کے نئے طریقے سوچتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ سائنسی حقیقتوں کے دیئے ہوئے شعور نے انسانی مدو جذر کے اس سلسلے میں انسان کو بچانے کے لیے کیا کام کیا ہے ؟

مذہب کے مستقبل کے سوال کو اس منظر میں جانچنے کی ضرورت ہے۔ اقبال کے نزدیک مذہب کا مستقبل انسان کی اپنی فطرت کے ساتھ وابستہ ہے اور جب تک انسان اپنی بائیولوجی کے ساتھ دنیا میں موجود ہے، مذہب کا مستقبل کبھی غیر یقینی نہیں ہو سکتا۔ تاہم اقبال نے مذہب کو انکشافی قرار دے کر جس ضرورت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ انسانی فطرت کے نئے امکانات کی اہمیت ہے۔ اقبال کی رائے میں انسان نے اپنے لیے مادی ماحول کی دنیا آباد ضرور کی ہے۔ لیکن اس ماحول پر وہ اپنی نفسیات کے حملوں کو روکنے سے قاصر ہے۔ ایک بہتر اور پُرامن دنیا کے لیے انسان کو مذہبی تجربے کی اشد ضرورت ہے۔ اور جب تک انسان معروضِ مطلق کے سامنے اپنی "انا" کی نگرانی نہیں کرتا، اس کی تیار کی ہوئی مادی دنیا اس کے مستقبل کی ضمانت نہیں دے سکتی۔ اقبال کی نظر میں انسان کا مستقبل مذہب کا مستقبل ہے۔

یورپی تہذیب اور زوالِ مغرب کا تصوّر

۱

یورپی تہذیب کے بارے میں یورپ میں اور یورپ کے باہر اُن حلقوں میں جہاں تہذیبوں کی اچھائی اور بُرائی پر رائے مرتب ہوتی ہے۔ ملے جلے جذبات برابر موجود رہے ہیں۔ اس تہذیب کے اپنے نقاد بھی اس سے خوش نہیں رہے ہیں اور نہ وہ اہلِ فکر ہی اس کی حمایت کر سکے ہیں جو اس کے بین الاقوامی کردار سے مطمئن نہ تھے۔ یورپی تہذیب نے بین الاقوامی کردار حاصل کرتے ہی اپنے لیے ایک تشویشناک دوراہا چُن لیا تھا۔ گوئٹے سے لے کر سپینگلر تک اور کارلائل سے لے کر ایلیئٹ تک، ہر اہلِ نظر نے اس تہذیب کے بارے میں اندیشوں کو نمایاں کیا تھا۔ اور بالآخر ایسے شعری منظر نامے تخلیق ہوئے تھے جن میں اس تہذیب کا باطن اپنی ساری پریشانیوں کے ساتھ برابر جھلکتا تھا۔ انیسویں صدی کے آخر میں جیمس ٹامسن کی نظم "تاریکی کا شہر"، براؤننگ کی نظموں کا ڈرامائی منظر، آرنلڈ کی نظم "ڈوور کا ساحل" اور بیسویں صدی میں ایلیئٹ کی "پروفراک" اور "ویسٹ لینڈ" اور آئرلینڈ کے شاعر ژیٹس کی نظم "ظہورِ ثانی" ایسی شعری دستاویزات ہیں جن میں یورپی تہذیب کا باطن دکھائی دیتا ہے۔ ایک ایسا باطن جس میں مستقبل کے ظاہر ہونے کا کوئی بھی امکان نظر نہیں آتا۔ تاہم دیکھنے کی بات یہ ہے کہ جس زمانے میں یورپی تہذیب کے

اپنے اہلِ نظر فرزند اس تہذیب کے بارے میں فکر مند تھے۔ اسی زمانے میں یہ تہذیب دُنیا کے وسیع ترین براعظموں پر حاوی تھی۔ اور اس تہذیب کے تحت دور افتادہ ملکوں، شہروں اور صحراؤں اور سمندروں پر اداروں اور ایجادوں کے اثرات مرتب ہو رہے تھے۔ یہی تہذیب انسان کے لیے ایک نیا ماحول اور اُس کی پہچان کے لیے ایک نیا محلِ وقوع تعمیر کر رہی تھی۔ اس تہذیب کے بغیر انسان کی پہچان برابر مشکل ہو چکی تھی۔

یہ کیفیت ایک عجیب و غریب احساس کو پیدا کرتی ہے۔ اور وہ احساس اہلِ فکر اور اس تہذیب کے مابین قائم اور موجود رشتے سے متعلق ہے۔ اہلِ فکر اس تہذیب کے مستقبل کے بارے میں فکر مند دکھائی دیتے ہیں۔ مگر تہذیب کا اپنا عمل کسی اندرونی دباؤ اور کسی خارجی ضرورت کے تحت برابر جاری رہتا ہے۔ اہلِ فکر اس کے میکانکی عمل کو بدلنے، روکنے یا ختم کرنے پر قادر دکھائی نہیں دیتے۔ ایک اور احساس جو قابلِ غور ہے یہ ہے کہ اس کے اندر واقع ادارے، اہلِ فکر کو حق تنقید تو فراہم کرتے ہیں مگر تہذیبی عمل کے سامنے برابر بے بس ہوتے نظر آتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اس تہذیب کا عمل کچھ ایسی نوعیت کا ہے کہ انسانی فکر اور انسانی ادارے دونوں اس کے بہاؤ کے سامنے کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ تہذیبوں کی کہانی میں یورپی تہذیب کی کہانی منفرد ہے اور اس کا باطنی نقشہ بھی یکسر مختلف ہے۔)

یورپی تہذیب کے بارے میں تشویش کا رویّہ بادی النظر میں محض جذباتی اور نفسیاتی دکھائی دے سکتا ہے اور کم از کم ترقی پذیر ملکوں کے نقطۂ نظر سے یورپ کا مقام سردست زوال پذیر ہونے کی ابتلا سے کسی حد تک محفوظ بھی دکھائی دے گا مگر اس تہذیب کے حالیہ فکری رویّے ایسے کسی تحفظ کی نشاندہی نہیں کرتے۔ زمانہ حاضر میں یورپی تہذیب کی صورتِ حال کتنی اعتبار سے قابلِ غور ہے۔ اور سب سے

اہم یہ ہے کہ اس میں نو آزاد ملکوں کے تہذیبی عمل کے لیے احتیاط و تدبّر کی متعدد نشانیاں ہیں۔ اس حقیقت کے پیشِ نظر میں اس تہذیب کے چند بڑے بڑے رویوں کا ذکر کروں گا اور اقبال کے حوالے سے ان رویوں سے وابستہ اُن صورتوں کا تذکرہ کروں گا جو اقبال کی شاعری میں ظاہر ہوئی تھیں۔ اور اس طرح اس امر کی طرف اشارہ کروں گا کہ یورپ اور زوالِ یورپ کو اقبال نے کس لیے اپنے فکری اور شعری تناظر میں پیش کیا ہے؟

۲

یورپی نشاۃ ثانیہ نے سترھویں صدی میں جہاں عقل و خرد کو حصولِ علم کا ذریعہ قرار دیا اور معروض کو ذہن کے تابع کرنے کی ابتدا کی وہیں اس نے انسان کی صورتِ حال کے اجزائے ترکیبی کو بھی بدل دیا۔ نشاۃ ثانیہ سے قبل کے ذہنی رویّوں کو ترک کر کے اِس نے انسان کے مخلوق ہونے کی صداقت کو ایک طے شدہ امر قرار دیا اور اس ضمن میں کیوں اور کیا کے میٹافزیکل سوالوں کو اسی طے شدہ اور پہلے سے تسلیم شدہ حقائق ہی کا ایک جزو قرار دیا۔ اس طرح میٹافزکس کو مرکز سے الگ کر کے اُن علوم کو اہمیت دی جن کے طریق کار کو عقل و خرد کی تائید حاصل تھی۔ ایسے ذہنی رویّے سے انسان کے طرزِ احساس میں تفریق ظاہر ہوئی۔ جس نے بالآخر ذہن اور جسم کی دوئی کو پیدا کیا۔ یہی رویّہ مختلف صورتوں میں مختلف سوال پوچھتا رہا اور منطقی اثباتیت سے وجودیت تک پہنچا جس نے انسان کے اکیلے پن کے تصوّر کو نمایاں کیا اور اقدار کے مطلق حوالے کی عدم موجودگی میں جس چناؤ کو مرکزی اہمیت دی اُس سے ناامیدی اور خودکشی کے رویّے مضبوط ہوئے۔ اس کیفیت کو بیان کرنے کے لیے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ سب کچھ اس لیے رونما ہوا کہ جدید ذہنی رویّوں نے انسان کے مخلوق ہونے کی صداقت کو اپنے ذاتی تجربے میں شامل

کرنے سے متواتر گریز کیا۔ اور انسان کی فطرت پر حاکم ہونے کے تصوّر کو اپنی تمام تر ذہنی اور قلبی حمایت فراہم کی۔ انسان کے اس نئے تصوّر نے امپریلزم اور نو آبادی نظام کو وسعت دی، فطرت کو تسخیر کیا اور اقدار کے مطلق حوالوں کی عدم موجودگی میں ظلم اور بربریت کو جائز قرار دیا۔ افریقہ اور ایشیا میں اِس تصوّر نے آزادی کی تحریکوں کو پیدا کیا تھا۔ یورپ نے انہی رویّوں کے ساتھ دُنیا کے مختلف ملکوں میں اپنی حاکمیت قائم کی اور مختلف قوموں کی تواریخ کو اِن کے آزادانہ عمل سے روک دیا۔ اور ان کے حقوق کو اپنی مرضی کے تابع کر کے ایک طویل مدت تک اُن سے اپنی اقتصادی ترقی کے لیے بیگار میں کام لیا۔ اقبال اس یورپ کی ہر اعتبار سے نفی کرتا ہے۔

ذہن کے ایسے رویّے یورپ کے فکر و نظر کو مرتّب کرتے ہیں۔ اور یورپ کی پہچان بھی ایسے رویّوں سے ممکن ہے مگر ایسی شناخت کے علاقے بے محدود رہے ہیں۔ اور زیادہ تر کلیسا، اور یونیورسٹی سے تعلق رکھتے تھے۔ یورپ کی پہچان پچھلے دو سو برسوں کے دوران گرجا گھر اور کالج کے ذریعے ہوتی رہی تھی اس لیے اس شناخت سے جو طبقہ پیدا ہوا۔ اُس نے تحریکِ آزادی کی اعلیٰ قیادت کے فرائض قبول کیے اور آزادی ملنے کے بعد معاشرے کی تعمیر کی ذمہ داری سنبھالی۔ لہٰذا اِس طبقے نے بھی اُسی راستے کو قابلِ اعتبار قرار دیا جو یورپ کا بتایا ہوا راستہ تھا۔ اور اُس کی نگاہ سے وہ گھاٹیاں اور خندقیں اور وہ تاریکیاں اوجھل رہیں جو یورپی اہلِ فکر کی پریشانیوں کا باعث تھیں۔

شناخت کی اِن دو صورتوں کے ساتھ ساتھ یورپ کی سب سے بڑی پہچان اس کی ایجاد کردہ مشین تھی۔ جس نے دنیا کے فطری مناظر میں مشینی حُسن کا اضافہ کیا۔ اور انسانی زندگی میں میکانکی رویّوں کو داخل کیا۔ یورپ نے عقل و خرد کے استعمال

سے فطرت کے اندر کارفرما قوانین اور اصول دریافت کر کے انہیں زندگی پر نافذ کیا۔ اور اس طرح سائنسی طریقِ کار کو زندگی کو بہتر بنانے کے عمل میں شامل کیا۔ اس رویے نے شعور کو زیادہ سے زیادہ تجرید کی جانب راغب کیا اور یورپی ذہن مشین کی طلب میں سائنسی تجرید کا شکار ہوتا گیا۔ اور اس کے سامنے صرف ایک واضح صورت رہی کہ کس طرح فکر کو مشین میں ایک نیا قالب دیا جائے۔ یوں سائنسی فکر، ایک فطری ضرورت بننے کی بجائے اپنے لیے مشینوں کی شکل میں نئے نئے قالب تلاش کرنے کی مستقل جدوجہد میں گرفتار ہو گیا۔ اور یورپی ذہن، فکر اور مشین کے نئے قائم کیے گئے رشتے کی بدولت جسم سے بے تعلق ہوتا گیا۔ اور جسے ہم شاعری کا نام دیتے ہیں یورپی ذہن اُس کی تاثیر سے برابر محروم ہوتا گیا۔ اور محسوس کرنے کی صلاحیت ناپید ہو گئی۔ یہ ایک ایسا حادثہ تھا جس نے یورپ کی گھریلو زندگی کو بُری طرح متاثر کیا۔ تاہم اس کی زیادہ سنگین صورت فکر اور مشین کے مسلسل رابطے سے پیدا ہوئی۔ زیادہ اور بہتر مشینوں کی طلب میں فکر روز بروز مشینوں کے صنعتی تقاضوں کو پورا کرنے لگا۔ اور خود مشین بن گیا۔ یورپ نے اپنی ایجاد کردہ مشین سے اپنی انسانیت کو بنیادی طور پر مجروح کر کے سائنسی فکر اور سائنسی ذہن کو حاصل کیا۔ اور دوسرے، ناآسودہ اور نامکمل انسان کے ساتھ یورپی معاشرہ اُس فکری ابتلاء میں گم ہو گیا جس کا سرسری تذکرہ کچھ دیر قبل کیا گیا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ یورپی ذہن کے لیے مشین اس صلاحیت کا نتیجہ تھی جسے ایجاد کرنے اور دریافت کرنے کی صلاحیت کا نام دیا جاتا ہے۔ مگر یہ صلاحیت مشین کے ایجاد ہونے سے قبل فطرت کی دریافت پر مرکوز تھی۔ یورپ کا ابتدائی گاتھک اور اینگلو سیکسن کلچر فطرت کے ساتھ اس لیے منسلک تھا کہ فطرت کی پہچان کرتے ہوئے فطرت کی تسخیر کر سکے۔ یورپی ذہن نے فطرت کے اندر مضمر رازوں کو سمجھنے

کی سعی میں نہ صرف فطرت کو اپنے عمل کے سامنے بے بس کر دیا اور خدا کے قوانین کو فطرت میں دریافت کر کے خدا کی عظمت کو نمایاں کیا۔ جیسا کہ برٹش رائل سوسائٹی کے چارٹر میں کہا گیا ہے۔ بلکہ ایسا کرتے ہوئے یورپی ذہن اپنے طور پر ان قوتوں کو استعمال کرنے پر قادر ہو گیا جو فطرت کے راز دریافت ہونے سے قبل خدا کی تحویل میں تھیں۔ یورپی ذہن کے ایسے رویے نے خدا کی سلطنت کو انسان کی سلطنت میں شامل کر لیا اور اس پورے منظر پر صرف انسان ہی انسان دکھائی دینے لگا۔ اور ایسے ہی انسان نے مشین ایجاد کی تاکہ ثابت کر سکے کہ کس طرح مشین جو خود ایک عالم صغیر ہے اس کی مرضی کے تابع ہے اور اُس کے حکم کے مطابق کام کرتی ہے۔ یوں اُس انسان نے زمین پر خدا کے کردار کو اختیار کر لیا۔

اس صورت حال کی وضاحت کرتے ہوئے سپنگلر لکھتا ہے:

"عقل و خرد کی فوقیت کو اپنانے کے ساتھ ساتھ جب یورپی ذہن نے سٹیم انجن کی دریافت کی تو زمین کا فطری منظر مکمل طور پر بدل گیا۔ اس ایجاد سے قبل فطرت انسان کی خادم تھی اور انسان کی خدمت کرتی تھی۔ مگر سٹیم انجن کے ایجاد ہونے سے پانی بھاپ، کوئلہ آگ، اور معدنیات انسان کے غلاموں میں شامل ہو گئے۔ اور ان کو ہارس پاور کے معیار کے مطابق ناپنے کی رسم پڑ گئی تاکہ فطرت کو معلوم ہو کہ اُس کا اصل مقام کیا ہے؟ اور اس کے سینے پر کس کی ٹاپوں کے نشان ہیں؟ تاہم جوں جوں ہارس پاور میں اضافہ ہوتا گیا انسان کی اپنی آبادی میں بھی اضافہ ہونے لگا۔ مشین نے انسان کو آبادی کے حجم کی طرف متوجہ کر دیا۔ مگر اس کے باوجود انسان نے مادے پر اپنی حکومت کو اور مضبوط کیا اور احساس فتحیابی سے سرشار ہو گیا۔ یورپی تاریخ کا یہ واحد زمانہ تھا جب انسان نے خود کو کائنات سے زیادہ بڑا اور عظیم تر تصور کرنے کی روایت

ڈالی۔ اور کہا کہ وہ وہ اپنے محل وقوع سے زیادہ ہمہ گیر اور اپنے ماحول سے زیادہ قوی اور طاقتور ہے.......[1]

اس احساس نے کہ بے جان مادّے کو استعمال میں لاکر انسان نے زمین پر مکمل قدرت حاصل کر لی ہے یورپی ذہن کو مشین کے اور زیادہ قریب کر دیا۔ اور وہ اور مشین ایک ہو گئے۔ یورپی ذہن نے مشینوں کے نظام کو اور زیادہ مستحکم کرنے کے لیے اس نظام کے ساتھ اپنا نظام زر وابستہ کر دیا اور دنیا کو مادی اقتدار کی آزمائش سے دوچار کیا۔

۲

یورپی ذہن نے مشین کو ایجاد کر کے یہ سمجھ لیا تھا کہ مشین اس کے حکم کے تابع ہے اور اس کی اپنی مخلوق ہے اور چونکہ مشین مخلوق ہے اور وہ اس کا خالق ہے اس لیے یہ رشتہ دائمی ہے اور برابر قائم رہے گا مگر رشتے کی جو نوعیت ظاہر ہوئی اس میں انسان مشین کا حاکم ہونے کی بجائے اس کے تابع ہوتے دکھائی دیا۔ انسان نے مشین پر انحصار کرتے ہوئے اپنی عادات کو مشین کے رحم وکرم پر چھوڑ دیا۔ اپنی آزادی مشین کے ساتھ وابستہ کر دی۔ اور خود کو مشین کے تابع کر دیا۔ تعلقات کے اس طرح اُلٹ جانے سے مخلوق خالق بن گئی۔ اور انسان مشین کے غلام کے طور پر دن کاٹنے لگا۔ یورپی ذہن نے عقل وخرد کی اندھی پیروی میں جو زمانہ خریدا اس کی قدریں انسانی قدروں پر میکانکی قدروں کو استوار کرنے لگیں۔ قوتوں کی سیاست اور زمین کو اقتدار کے منطقوں میں تقسیم کرنے کا جدید عمل مشین اور میکانکی قدروں ہی کا منطقی نتیجہ ہے۔

مگر مشین کا سائنسی رومان اتنا خوش آئند نہیں جتنا کہ بادی النظر میں دکھائی

---

[1] زوالِ مغرب: سپنگلر

دیتا ہے۔ کیونکہ مشین کے ساتھ انسانی فکر کا رشتہ مسلسل ہے۔ اور اسے متواتر قائم رکھنا بھی ایک ضرورت بن چکا ہے۔ مشین کو برابر موجود رکھنے کے لیے اسے انسانی فکر کا ایندھن درکار ہے۔ اور جب تک فکری صلاحیتیں اور علوم کو انسانی صلاحیتوں میں جذب کرنے کی قوت موجود ہے۔ مشین انسان کی ضرورتوں کو پورا کرتی رہے گی، مگر فکری صلاحیتوں کا ذخیرہ ایسا نہیں ہے کہ اسے ہمیشہ کے لیے صرف ایک ہی انسانی حدود دار بنے یا ایک ہی نسلی گروہ یا کسی ایک ہی فرد کی میراث قرار دے دیا جائے۔ اگر ایسی کوئی بات ہوتی تو ماضی کی تہذیبیں کبھی مجروح نہ ہوتیں اور ان کی عظمت کا زمانہ ختم ہو جاتا۔ یورپی ذہن نے مشین کو ایجاد کر کے اور اس کے ساتھ میکانکی فکری رشتے کو قائم کر کے اپنے لیے آزمائش کو پیدا کیا تھا۔ اور وہ آزمائش فکر کی مسلسل آبیاری تھی (اور ابھی تک بدستور اسی طرح ہے) مگر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کب انسانی ذہن کے سرچشمے خشک ہو جائیں اور کب نئی جوان ہوتی نسلوں کا رجحان سائنس کی بجائے تصوف کی جانب بدل جاتے۔ یا انیسویں صدی کے یورپ کی اولادیں بیسویں صدی کے ہپی مرد عورتوں میں ظاہر ہوں۔ ایسی صورت میں اُس رشتے کی شکل کیا ہوگی جو یورپ نے مشین کے ساتھ قائم کیا تھا؟

پہلی جنگ عظیم کے فوراً بعد ایسے کئی سوال ظاہر ہوئے تھے اور شاید اسی لیے ذہانت کے ٹسٹ سکولوں کا باقاعدہ نصاب کا جزو بن گئے۔ تاہم ۱۹۲۵ کے بعد ذہانت کا معیار اس سطح تک واپس نہ پہنچ سکا جہاں تک پہنچنا اس کے لیے لازمی تھا۔ اس صورت حال نے یورپی تہذیب کے لیے ایک دشواری یہ پیدا کر دی کہ مشین اور انسانی فکر کے مابین رشتہ برابر قائم رکھنا آسان نہ رہا۔ اور دوسری جنگ عظیم کے بعد یہ رشتہ نئے دارالحکومتوں اور نئے لوگوں کے ساتھ امریکہ اور روس میں نمایاں ہوا۔ اور دوسری دشواری یہ پیدا کی کہ یورپ کی تہذیبی شخصیت میں مستقبل کا تصور بتدریج محو ہونے لگا اور وہ سانحہ ظاہر ہوا جسے سپنگلر نے ۱۹۲۰ء میں زوال مغرب کا نام دیا تھا۔

۴

یورپی تہذیب نے اپنی فکری کامیابیوں (یا ناکامیوں) کے ساتھ کرۂ ارض پر بسنے والے انسانوں کو ایسے دو گروہوں میں تقسیم کر دیا جہاں یورپی انسان ایک گروہ میں نظر آتا تھا۔ اور غیر یورپی دوسرے گروہ میں دکھائی دیتا تھا۔ تاہم یورپی انسان اپنی تعمیر کردہ سائنسی صورت حال میں مشین کے ساتھ پیوست تھا اور مشین پر اپنی عادات کے انحصار کے لیے غیر یورپیوں کے استحصال پر مجبور تھا۔ غیر یورپی گروہ جو امپریلزم کے باعث مشین کی گرفت سے آزاد تھا، ان حادثوں سے بھی محفوظ تھا جو یورپی انسان پر نازل ہوئے تھے۔ اس لیے مستقبل غیر یورپی انسانوں کی راہ دیکھتا تھا اور ماضی یورپی انسانوں کے لیے آشوب بن رہا تھا۔ اس کیفیت میں غیر یورپی انسانوں کے مستقبل اور یورپی انسانوں کے ماضی کے درمیان مشین عصر حاضر بن کر ظاہر ہوئی تھی!

یورپی تہذیب نے مشین کو عصر حاضر کی علامت بنا کر نو آزاد ملکوں کے لیے ایک عجیب مگر صبر آزما صورت پیدا کر دی تھی جو آج بھی بدستور موجود ہے۔ مشین کے بغیر تہذیب کا تصوّر نمایاں نہیں ہوتا۔ اس لیے نو آزاد ملکوں میں مشین پر انحصار کرنے کی عادات پیدا ہو رہی ہیں۔ اور ان عادات کو تسکین دینے کے لیے زیادہ سے زیادہ مشینیں درآمد کی جا رہی ہیں مگر درآمد کرنے والی قوموں اور مشینوں کے ایجاد کرنے والی قوموں کے درمیان فرق محض فاصلے کا نہیں ذہن کا فرق بھی ہے۔ اور اس امر سے بہت کم اختلاف کیا جا سکتا ہے کہ جس معیار پر ذہن ایجاد کرنے کی صلاحیت سے آگاہ ہوتا ہے وہ معیار انسانی بائیولوجی سے براہ راست متعلق ہے۔ اس لیے مشین درآمد کرنے والے انسان، اس سطح کو حاصل نہیں کر سکتے جو ایجاد کی صلاحیت سے تعلق رکھتی ہے۔ ٹکنالوجی نے اس فرق کو اور زیادہ نمایاں کر دیا ہے۔ یوں مشین فکر و نظر کے حوالے سے عصر حاضر کی علامت بننے کی بجائے نو آزاد ملکوں کے لیے جدید بننے کے عمل کی علامت بن رہی ہے۔ اور جدید

بننے کے عمل نے ان ملکوں کا مشین کے ساتھ ایک نیا رشتہ وضع کیا ہے۔ جو مشین کو زیبائشی اور آرائشی شے کے طور پر قبول کرتا ہے۔ اس نئے رشتے کی بدولت یورپی انسان، مشین کی تجارت سے اپنے معیار زندگی کو استحکام دینے کی کوشش کر رہا ہے۔ اور غیر یورپی انسان مشین کے حصول کے لیے اپنے روزمرہ استعمال کی اشیاء فروخت کر رہا ہے۔ اس رشتے نے نو آزاد ملکوں کو ایجاد کی بجائے تقلید کی تربیت دی ہے۔ ایسی صورت میں جب غیر یورپی انسان مشین کے ساتھ ایجاد کی صلاحیت تک نہیں پہنچ سکا اور اس نے تقلید اور نقل کو جدید بننے کی کوشش میں اصول زیست کے طور پر اپنایا ہے نو آزاد ملکوں میں یورپی تہذیب کے فکری پس منظر کی گونج سنائی دیتی ہے اور وہ اس راستے پر چلنے کو آمادہ دکھائی دیتے ہیں جو راستہ یورپی تہذیب نے نشاۃ ثانیہ کے بعد اختیار کیا تھا۔ یہ راستہ مشین ایجاد کرنے سے کہیں زیادہ آسان دکھائی دیتا ہے کیوں کہ اس میں صرف اپنے ذہن کے ان گوشوں کو نابود کرنا شامل ہے جو یورپی فکری آشوب کو قبول کرنے پر تیار نہیں ہو سکتے۔ ہماری اور نو آزاد ملکوں کی جوان ہوتی نسلوں میں ایسا رجحان نمایاں ہے۔ اور ہمارا عہد صداقت واحدہ کی بجائے دو صداقتوں کا عہد بن رہا ہے۔ ایمان کی صداقت اور سائنس کی صداقت .... یہ کیفیت یورپی تہذیب کی صدائے بازگشت ہے۔ اور مشین کی درآمد کے ساتھ تقلید کے اصول کی نمائندگی کرتی ہے۔

۵

اس امر کی پہچان کے لیے کہ یورپی تہذیب نے پچھلے تین سو برسوں کے دوران کیا حاصل کیا اور کیا گنوایا ہے ــــ ذیل کا اقتباس غور طلب ہے۔ برٹرنڈ رسل لکھتا ہے:

"سائنس نے ہمیں جس دنیا کی پہچان دی ہے۔ وہ دنیا بے آباد ہے اور بے مقصد۔ اور ہمیں کہا ہے کہ ہم اس دنیا کو اپنا گھر سمجھ لیں۔ سائنس نے بتایا ہے کہ انسان، واقعات اور اسباب کا نتیجہ ہے۔ اور اِن واقعات اور اسباب کا

اپنے طور پر کوئی مقصد نہیں ہے۔ انسان کی نشوونما، اس کی امیدیں اور آرزوئیں، محبتیں اور عقاید، اس کے خوف و ہراس کے جذبات ان کا کوئی وجود نہیں سوائے اس کے کہ یہ سب ایٹموں کے اتفاقی عمل و ردِ عمل سے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ کسی قسم کی کوئی شجاعت اور بہادری، عشق کی بے تابی یا خیالات کی وسعت و گہرائی انسان کو اس کی موت سے نہیں بچا سکتی۔ اور برسوں کی انسانی محنت اور تہذیبوں کی عظمت نظامِ شمسی کی موت کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ناپید ہو سکتی ہے۔ اور انسان کی فتح یابی کائنات کے ملبے کے تلے دب جانے سے نہیں بچ سکتی۔ انسانی رُوح کے بچاؤ کے لیے صرف نومیدی کا فلسفہ ہی کارآمد ثابت ہو سکتا ہے۔

انسانی زندگی مختصر اور بے آسرا ہے اور اس مختصر اور بے آسرا مدت پر موت کی تاریکی ہر لحظہ چھانے کو ہے۔ مادّے کا بہاؤ برابر جاری ہے۔ اور اسے کچھ خبر نہیں کہ نیکی کیا ہے؟ اور بدی کسے کہتے ہیں؟ ایسی صورت میں انسان کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ وہ اپنے عزیزوں کی موت پر آنسو بہائے اور اپنا وقت آنے پر اسی حملے کے لیے تیار ہو جو موت کا حملہ ہے۔ سائنس کی ایسی تعمیر کی ہوئی دنیا میں ناامیدی اور لاشعوری طاقتوں کے گزرنے کی آہٹ برابر سنائی دیتی ہے[1]۔

۶

یورپی تہذیب کے فکری اجزائے ترکیبی کے اس نامکمل اور سرسری تذکرے سے ایک ایسی تہذیب کا علم ہوتا ہے جو نہ تو رخصت ہو چکی ہے اور نہ جس کے خدوخال ہی

---

[1] برٹرنڈ رسل۔ تصوف اور منطق

ابھی دھندلاتے ہیں۔ یورپی تہذیب، زوالِ مغرب کے تصوّر کے باوجود سردست موجود ہے۔ اور اس کے قائم کیے ہوئے ادارے اسے زمانے کی ناموافق ہوا کے سامنے بچاتے رکھنے میں ابھی ثابت قدم دکھائی دے رہے ہیں۔ تاہم زمانے کے جس مقام پر ہمارا تناظر اس تہذیب سے آشنا ہوتا ہے وہاں سے یہ امر بخوبی واضح ہوتا ہے کہ کس طرح ایک تہذیب اپنے بربریت کے دور سے برآمد ہوئی اور اس نے کس طرح نہ صرف فطرت کو مسخّر کیا بلکہ کرۂ ارض کو ایک نیا چہرہ، زمین کو ایک نئی لینڈ سکیپ اور انسان کو ایک نیا اور عجیب و غریب اعتماد دیا۔ اس تہذیب کے سامنے کمزور پڑتی تہذیبوں کے پرچم سرنگوں ہوتے گئے۔ اور انسانوں کی جوق در جوق قطاریں اس کے دکھائے ہوئے چراغ سے روشنی مانگنے پر مجبور ہو گئیں یورپی تہذیب ایک وسیع تر موضوع ہے اور اس وقت اس کی تفصیل کا موقع بھی نہیں ہے۔ تاہم اس تہذیب کے جائزے سے اس کے مزاج کا ضرور علم ہو سکتا ہے۔ مزاج کی اہم کیفیتوں کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ ایک دوسرے پہلو کا تذکرہ البتہ غور طلب ہے۔

سپنگلر نے یورپی تہذیب کی وضاحت کرتے ہوئے ایک مقام پر اس کے حالیہ مزاج (سائنسی فکری مزاج) کو فاؤسٹ کے دور کا مزاج کہا ہے۔ گوئٹے کے فاؤسٹ کا ایک امتیاز یہ بھی ہے کہ یہ نظم یورپ کے زمانۂ حاضر کی تمہید بیان کرتی ہے اور اس کے ساتھ وہ یورپ ظاہر ہوتا ہے جسے افریقہ اور ایشیا کے لوگ اچھی طرح پہچانتے ہیں۔ فاؤسٹ مغربی یورپ کے لوک کلچر کا ایک ایسا کردار ہے جس نے فطرت پر کنٹرول پانے کے عوض میں اپنی رُوح شیطان کے پاس رہن رکھ دی تھی۔ فاؤسٹ ایک دینی عالم تھا اور دینیات ہی کے مطالعے میں اس کی تمام عمر گزر چکی تھی۔ مگر اُس کے باطن کی تڑپ کہ وہ فطرت کو مسخر کرے اور مظاہر پر اس کی حکومت ہو، دبے رہنے کے باوجود ختم نہیں ہوئی تھی۔ اس باطنی تڑپ سے

مجبور ہو کر اُس نے شیطان کے ساتھ راہ و رسم پیدا کی اور اپنے خون سے معاہدے پر دستخط کئے کہ اگر شیطان اسے فطرت پر کنٹرول کی طاقت دلا دے تو وہ اپنی رُوح اُس کے حوالے کر دے گا۔ فاؤسٹ کی اس لوک کہانی کے دوسرے اجزا اتنے اہم نہیں ہیں۔ تاہم فطرت پر کنٹرول حاصل کرنے کی آرزو فاؤسٹ کہانی کا مرکزی جزو ہے۔ سپنگلر کے مطابق فطرت پر کنٹرول حاصل کرنے کی تڑپ اور آرزو یورپی مزاج میں اس کے گاتھک نسلی کردار کو ظاہر کرتی ہے۔ گاتھ قومیں (جو جدید یورپ کی نسلوں کی ابتدائی صورت تھیں) قدیم زمانے ہی سے فطرت کے خلاف نبرد آزما تھیں کیونکہ شمالی یورپ کا موسم نامہربان تھا اور اس کی فطری قوتیں آزاد اور انسان دشمن تھیں۔ گاتھ قوموں کے ایسے مزاج نے عیسائی کلیسا کو قبول کیا تھا۔ اور قریباً ایک ہزار برس مسیحی تعلیم کے زیر اثر یہ قومیں میٹا فزیکل سوالوں کے جوابات تلاش کرتی رہی تھیں۔ نشاۃ ثانیہ نے ان قوموں کے گاتھک مزاج کو آزادی سے ہمکنار کیا۔ اور فطرت کی تسخیر کا عمل ظاہر ہوا۔ زمین ان کی دریافتوں اور ایجادوں کا میدان بن گئی اور کائنات ان کی قوتِ پیمائش کے سامنے سمٹ گئی۔ اور دنیا کے ممالک ان کی باج گزار ریاستوں میں بدل گئے۔ اور یورپی انسان پیدا ہوا۔

مگر یہ سب کرشمہ کاری (سپنگلر کے مطابق) فاؤسٹ کہانی کی بدولت تھی۔ اور گاتھک قوموں نے یہ ساری کامیابیاں شیطان کے ساتھ خود کو وابستہ کرنے سے حاصل کی تھیں۔ انھوں نے رُوح کو ارزاں جان کر جسم کا سودا کیا تاکہ فطرت کو مسخر کیا جا سکے۔ اور اس طرح انھوں نے "انا" کو انا الموجود سے الگ کر کے اپنے انسانی عکس کی بڑائی کو نمایاں کیا۔ اور اس غرور سے دوچار ہوئیں جو نو آبادیاتی نظام اور امپیریلزم کے ناموں سے موسوم ہے۔ یورپی تہذیب کی فکری سرگزشت ایک ایسی مسلسل روداد ہے جس میں یورپی انسان، اپنے مخلوق ہونے کی صداقت کی نفی کرتے

ہوئے خود کو خالق کے کردار میں دیکھنے کا متمنی ہے۔ فاؤسٹ کہانی کے ڈراماتی اصولوں کے مطابق یہ رویہ ایسا رویہ نہیں ہے جس پر اصولِ سزا کا اطلاق نہ ہوسکے۔ اس لیے یورپی تہذیب فکری طور پر کائنات کے الٰہیاتی پس منظر سے بے تعلق ہوتی اور اپنے انسانی حدود اربعے اور اپنے تہذیبی اداروں میں زیادہ سے زیادہ محصور ہوتی گئی اور اس پر وہ کیفیت نازل ہوئی جو مارلو کے مشہور ڈرامے ڈاکٹر فاسٹس کے آخری منظر میں دکھائی دیتی ہے۔ یورپی انسان ایلی ایلی لما سبقتنی (اے میرے رب اے میرے رب تونے مجھے کیوں چھوڑ دیا) کی صدائے صحرا میں گرفتار ہوگیا۔ مگر ابھی اس کا استعمار اور نوآبادیاتی نظام اس کے ساتھ تھے۔ فاؤسٹ کہانی کے اصولِ سزا نے یورپی تہذیب کے باطن ہی سے نازی اور فسطائی قوتوں کو ظاہر کیا۔ جن کے باہمی عمل اور ردِعمل سے جہاں ہٹلر اور مسولینی باقی نہ رہے وہیں یورپی تہذیب بھی اپنے عالمی کردار اور مقام سے محروم ہوگئی اور اس کے ڈوبتے سورج کے سامنے اس کا المیہ بیکٹ کے گوڈو، اور لندن انکو آنٹر کے سمپوزیم، ایک قوم کی خودکشی کی شکل میں ظاہر ہوا۔ اور یورپی انسان اپنے بیٹوں اور بیٹیوں کی صورت میں چترال، امرناتھ، نیپال اور ہندوکش کے ویرانوں میں بھٹکنے لگا کہ اسے کسی طرح اس کی کھوئی ہوئی روح واپس مل جائے۔ یورپ نے خدا کو کھوکر انسان کو کھودیا۔ اور خود خالی جسم کے ساتھ مشین کی زد میں آگیا۔ یورپی تہذیب کے جائزے میں سوچنے کے لیے ہزار باتیں ہیں۔

۷

یورپی تہذیب کے ساتھ اقبال کا تعلق ہماری فکری تاریخ کا ایک بے حد اہم باب ہے۔ اقبال نے یورپ کو اپنی آنکھوں اور یورپ کی آنکھوں سے دیکھا اور یورپ کی پہچان کے لیے زاویۂ نظر دریافت کیا۔ اقبال کی ابتدائی فکری تربیت میں یورپ کے تدریسی کردار کو بھی نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ اور آرنلڈ کے ساتھ عقیدت

بھی اس رویّے کی شناخت کے لیے کم اہم نہیں ہے۔ یورپ کے ساتھ اقبال کے تعلق نے اقبال کو مسلمانوں کے تاریخی کردار اور وجود کی ضرورت کے بارے میں غور و فکر پر آمادہ کیا۔ اور یہ سچائی سامنے آئی کہ مسلمان کو تہذیب مغرب نے ایک بار پھر مسلمان کر دیا ہے۔ اقبال یورپ کے اس پہلو کو قابل مذمت قرار نہیں دیتا جو انسان کے لیے مفید اور انسانی فکر کے لیے سود مند ہے۔ اقبال کے ذہنی و فکری سفرنامے میں تہذیب یورپ دور دور تک دکھائی دیتی ہے۔ اور اقبال کے منفرد فکر کی آبیاری کرتی ہے۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ عالم اسلام کو اقبال کی تخلیقی صلاحیت فراہم کرنے میں یورپ کا بڑا حصّہ ہے۔ مگر اقبال کا یورپ کے ساتھ تعلق اور اس کے اپنے فکری رویے اس اعتبار سے قابلِ غور ہیں کہ اقبال نے یورپ کو جس مقام نظر سے پہچانا تھا وہ مقام نظر بتدریج محو ہوتا گیا ہے۔ اور مسلمانوں کی جوان ہوتی ہوئی نسلیں اس مقام نظر سے ایک حد تک محروم ہو چکی ہیں۔ زمانے نے مسلمان نسلوں کو صرف ایک آنکھ سے دیکھنا سکھایا ہے اور اُن کا جائزہ ان کی فکری ضرورتوں کی پوری طرح تسکین نہیں کر سکتا..... اقبال کی نظر یورپ کے تخلیقی مزاج کو سمجھتی تھی۔ اور تاریخ کے اس نظام عمل کو پہچانتی تھی جس نے دنیا کو یورپی تہذیب کا تحفہ دیا تھا۔ اور غالباً ایسے مقام نظر کی مدد سے اقبال فکر کی اس دنیا کو مرتب کر سکا جو اِس زمانے میں نئی ظاہر ہوتی ہوئی دنیا کی بقا کے لیے لازم و ملزوم ہو چکی ہے۔

اقبال کی شعری اور فکری سوانح عمری میں یورپ کے بارے میں نیک جذبات یورپی تہذیبی شخصیت کے اس پہلو کی نشاندہی کرتے ہیں جو یورپ کے لبرلزم اور عالمگیر انسانیت کے تصوّر کو ظاہر کرتا ہے۔ تاہم یورپی تہذیب، اقبال کے فکری شعور پر ایک تلخ تجربہ بن کر رونما ہوئی تھی اور اس تجربے کی ابتدائی صورت سیاسی اور تہذیبی

تھی۔ لبرلزم اور عالمگیر انسانیت کے تصور کی نمایندہ یورپی تہذیب سیاسی اور فوجی عمل جس کے ساتھ یہ تہذیب شمالی افریقہ، بلقان، جزیرہ نمائے عرب اور سلطنتِ عثمانیہ کی سرحدوں پر ظاہر ہوئی تھی اور خود برصغیر میں سلطان ٹیپو سے لے کر بہادر شاہ تک اور پھر گورنمنٹ آف انڈیا کی پالیسیوں میں اُجاگر ہوئی تھی ایک ایسے واقعات کی تفصیل تھا جسے یورپی تہذیب کے دو چہروں کی شکل ہی میں بیان کیا جا سکتا تھا۔ اس کیفیت نے یورپی تہذیبی شخصیت کے اندرونی تضاد کو نمایاں کیا اور اس امر کی طرف واضح اشارے کیے کہ یورپی تہذیب دراصل سوداگروں کی تہذیب ہے اور فرق صرف یہ ہے کہ سوداگر حکمران بن چکے ہیں اور نئے علوم نے سوداگری اور طلب زر پر روشن خیالی کا پردہ ڈال رکھا ہے۔ پہلی جنگ عظیم کے خاتمے کے ساتھ اقبال کے شعری و فکری منظر پر ایک ایسا یورپ آشکار ہوا جو اپنے سے متصادم تہذیبوں کے خلاف انتقام کی لڑائی لڑ رہا تھا اور یہ لڑائی مسلمانوں کے خلاف تھی۔ اقبال نے اس لڑائی کی عسکری اور تہذیبی صورتوں کا جائزہ لیا۔ اور اسے یورپ کی طاقت کے اندر تضاد اور تضاد کے ساتھ ساتھ وہ کمزور ہوتے ہوئے فکری ریشے بھی دکھائی دیے جن کا اُوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ یورپی تہذیب کے اس داخلی تناظر نے اقبال کو ایک نیا اُفق پیش کیا۔

بیسویں صدی کی ابتدا ہی میں برصغیر کی سیاسی گفتگو میں عموماً یہ سوال پوچھا جاتا تھا کہ اگر انگریزوں نے برصغیر کو چھوڑ دیا تو پھر کیا صورت ہو گی؟ برصغیر کی سیاسی صورت حال میں اس سوال کا اپنا ایک مقصد تھا اور اس کے ساتھ وابستہ جواب کی اپنی منطق اور دلیل تھی۔ مگر پہلی جنگ عظیم کے بعد جب یورپی تہذیب کے داخلی تناظر میں بنیادی شگاف ظاہر ہوئے اور زوالِ مغرب کا تصور یورپی دانشوروں کے حلقوں میں سنائی دیا تو برصغیر کی سیاسی گفت گو کا سوال نئی وسعت کے ساتھ

سامنے آیا کہ اگر یورپی تہذیب پر زوال آ گیا تو پھر کیا صورت ہوگی؟ یہ سوال اس وقت سامنے آیا جب کرۂ ارض پر یورپی تہذیب حاوی تھی اور براعظموں کے براعظم یورپ کے قدموں میں تھے۔ برصغیر کے پوچھے جانے سوال کے برعکس اس سوال کے جواب میں ایک نئی اُمید مضمر تھی۔ ایک مکاشفہ تھا جو ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ کی سرزمینوں اوپان کے کروڑوں باشندوں کو چشم زدن میں ایک نئے عالم، ایک نئی دنیا اور ایک نئے مستقبل میں بدل رہا تھا۔ اس سوال کا صرف ایک جواب تھا کہ اگر یورپی تہذیب پر زوال آ گیا تو ایک نیا دور اور نیا زمانہ پیدا ہوگا۔ اور چونکہ یورپی تہذیب کا داخلی تناظر ٹوٹ رہا تھا۔ اس لیے نئے زمانے کی ولادت بھی یقینی ہو چکی تھی۔ اس بڑے پس منظر میں اقبال نے ہندی مسلمانوں کو شامل کیا اور ان کے قیام وطن کی فکری تحریک کو مرتب کیا۔ تاکہ آنے والے یقینی زمانے میں برصغیر کے مسلمان ان نئے حالات میں اپنا تاریخی کردار ادا کر سکیں۔

—— پہلی جنگ عظیم کے بعد اقبال کا یورپی تہذیب کے ساتھ تعلق صرف زوالِ مغرب کے حوالے سے تھا! یورپی لبرلزم اور عالمگیر انسانیت کے بطن سے زوالِ مغرب کا تصوّر ظاہر ہوا تھا۔

۸

اقبال کے فکر میں زوالِ مغرب کا تصوّر یورپی تہذیب کے مرثیے کو پیدا نہیں کرتا۔ زوالِ مغرب کا مرثیہ ایلیٹ کی ویسٹ لینڈ میں تجربی سنائی دیتا ہے۔ اقبال کے فکری شعور میں زوالِ مغرب کے ساتھ ایک وسیع خلا ظاہر ہونے کو تھا۔ ایک ایسا خلا جہاں یورپی تہذیب کے بعد قوموں کی مقابلہ آرائی کا قوی امکان تھا۔ جہاں تہذیبی اعتبار سے مسلمانوں کے احیاء کی نہایت واضح گنجائش تھی۔ مگر مسلمانوں کا اپنا احیاء اپنے محل وقوع کے باعث ایک مختلف النوع تہذیبی محاصرے میں تھا۔

اس سے کہیں زیادہ سنگین کیفیت اُس وقت ظاہر ہوئی جب زوالِ مغرب کے قصور کے ساتھ روسی انقلاب ہوا اور بین الاقوامی کمیونزم کی تحریک نے یورپی تہذیب کے امکانی خلا کو پُر کرنے کی تدابیروں کو سیاسی اور فکری لائحہ عمل کے طور پر استعمال کرنے کی ابتدا کی۔ تاہم یہ موضوع کہ اقبال نے اس مختلف النوع تہذیبی محاصرے سے عہدہ برآ ہونے کے لیے کیا فکری اقدام کیے جو مسلمانوں کے احیاء کو محدود کر رہا تھا، ایک الگ موضوع ہے اور زیرِ نظر جائزے میں اس پر سرِ دست کچھ اور کہنا مناسب بھی نہیں ہے۔

زوالِ مغرب کا تصور تہذیبی اور علاقائی خلا کو نمایاں کرتے ہوئے ایک بالکل مختلف کیفیت کی جانب اشارا کرتا تھا۔ اور یہ کیفیت یورپی تہذیب کے چھوڑے ہوئے فکری اور تہذیبی رویّوں کی ترتیبِ نو سے پیدا ہوتی تھی یعنی یورپی تہذیب کے چھوڑے ہوئے فکری اور تہذیبی رویّوں کی ترتیبِ نو سے پیدا ہوتی تھی یعنی یورپی تہذیب کے ملبے سے قومی تشخص کو برآمد کرنے کی کیفیت تھی۔ تاہم اس کے ساتھ یہ امر بھی برابر اہم تھا کہ رویّوں کی درست پہچان کے طریقِ کار کیا ہیں؟ اور ان رویوں سے نئے برآمد ہونے والے مستقبل کو محفوظ رکھنے کے لیے ذہنی اور فکری ارادوں کی کیا صورت ہے؟ اقبال کے فکر و شعر میں زوالِ مغرب کے ساتھ اس نوع کے متعدد سوال ظاہر ہوتے ہیں اور اقبال اِن سوالوں کو آنے والے دنوں کے لئے زیرِ بحث لا کر ان سوالوں کی اہمیت کو واضح کرتا ہے۔ اقبال کا یہی خلوص، اُس کا مقامِ نظر اور تاریخ کے ساتھ اس کی مسلسل رزم آرائی ایسے روشن اجزاء ہیں جو اقبال کو آنے والے دور اور مستقبل کی ظاہر ہونے والی دنیا کے لیے قابلِ احترام ٹھہراتے ہیں۔۔۔۔۔۔ اقبال زوالِ مغرب کے بعد تیار ہونے والی دنیا کے لیے رہنمائی کے واضح راستے تعمیر کرتا ہے۔

۹

اقبال، مغرب کے زوال کی کیفیت کو جہاں ایک پھیلے ہوئے اخلاقی، سیاسی اور

روحانی پس منظر میں دیکھتا ہے وہیں یورپی تہذیب کے باطن میں اس اصول کی دریافت بھی کرتا ہے جس کی کارکردگی نے زوالِ مغرب کے تصوّر کو نمایاں کیا تھا۔ یہ اصول عقل وخرد پر غیر مشروط ایمان کا اصول ہے۔ اس اصول نے جہاں غیر موجود کو موجود کے دائرہ اثر میں لانے کی کامیاب جدوجہد کی وہیں انسان کو غیب کے رشتے سے محروم کر دیا۔ عقل وخرد نے موجود کی سرحدوں کو پھیلانے میں ہر اُس منطقے کو جو قبل ازیں غیر معلوم اور غیر موجود کہلاتا تھا، موجود میں بدل دیا۔ یہ کام واقعی ایک قابلِ تعریف کارنامہ تھا (اور ہے) مگر اقبال اسے قابلِ اعتماد قرار نہیں دیتا کیوں کہ اس اصول کی پیروی میں ہر شے عالمِ محسوس اور عالمِ اثبات کے زمرے میں آجاتی ہے اور انسان پیکرِ محسوس کی خداوندی میں گھِر جاتا ہے۔ اقبال عقل وخرد کی کارکردگی کو جزوی سمجھتا ہے۔ اور کلّی صداقت کے لیے اس طریقِ کار کو مناسب نہیں سمجھتا۔ جاوید نامہ میں یہ اندازِ فکر یوں ظاہر ہوتا ہے:

عصرِ حاضر را خرد زنجیرِ پا ست
جانِ بے تابے کہ من دارم کجاست

"خرد کی زنجیر نے عصرِ حاضر کو جکڑ لیا ہے اور اس کے
پاؤں کی زنجیر بن چکی ہے اور جو بے تاب رُوح
مجھ میں ہے وہ
کہاں ہے؟"

(آر بری: انگریزی ترجمہ جاوید نامہ)

"میرے خیالات کا درخت برگ و ثمر سے محروم ہے۔
مجھے تراش دے یا صبح کی ہوا سے
آشنا کر! تو نے مجھے خرد عطا کی، مجھے

جنوں بھی عطا کر کہ میں جذبِ باطن سے فیض یاب رہوں
علم فکر میں اپنا مقام تلاش کرتا ہے مگر عشق
نیند سے بے نیاز دل میں مقام چاہتا ہے اور
جب تک علم عشق سے کچھ حاصل نہیں کرتا محض فکر اور
افکار کی تماشہ گری سو تیتا ہے اور علم کا تماشہ خانہ
سامری کے جادو کے سوا کچھ نہیں ہے اور روح القدس کے بغیر
علم فسوں گری ہے، تجلّی کے بغیر کسی دانا کو راستہ نہیں ملا۔
اور وہ راہ میں اپنی پریشاں خیالی کا
لقمہ بن گیا کہ تجلی کے بغیر زندگی رنجوری ہے، مرض اور
بیماری ہے، عقل جلاوطنی اور مہجوری، اور دین
محض مجبوری ہے اور کوہ و دشت اور بحر و بر کی دنیا
خبر پر قائم ہے اور ہم
نظر اور کشف کی آرزو کرتے ہیں ......"

(آذر بری: جاوید نامہ)

اقبال کی نگاہ میں یورپی تہذیب کی ابتلا کا اصل سبب یہی ہے کہ یورپ نے تجلی کے بغیر خرد کو قبول کیا ہے۔ اور بینائی سے محروم عقل کی رہنمائی میں تحقیق و تخلیق کے لیے جدوجہد کی ہے۔ ظہورِ الٰہی اور ظہورِ عالمِ غیب کے بغیر عقل کی رہبری آشوب پیدا کرتی ہے۔ زوالِ یورپ کی اصل وجہ یہی فاصلہ ہے جو تجلی اور خرد کے مابین حائل ہو چکا ہے۔ یورپی انسان نے صرف ایک آنکھ کو استعمال کیا ہے۔ خرد کی آنکھ کے سوا اُس نے کائنات میں کسی اور طریق کار کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ اس لیے فکر اور احساس میں دوئی پیدا ہوئی ہے۔ اور ذہن و قلب کی فضا یکساں نہیں رہی۔ اسی لیے زوالِ

یورپ کا تصور بھی رونما ہوا ہے کیونکہ یورپی انسان کشف دیکھنے سے محروم ہو چکا اور اس کے فکر و علم کی دنیا میں خبر اور اطلاع کے سوا اور کچھ دستیاب نہیں ہوتا۔ اقبال کے عالمی تناظر میں یورپی تہذیب' انسان سے محروم ہے اور اس کا فلسفہ انسان کی تلاش میں سرگرداں ہے۔ خدا کو کھو کر یورپی تہذیب نے انسان کو کھو دیا ہے اور صرف خرد کو پایا ہے! اور اس فریاد کو بلند کیا ہے کہ انسان کہاں ہے ؟ انسان کہاں ہے ؟ آدم کجاست ؟ آدم کجاست ؟

۱۰

زوالِ یورپ کی فکری اور شعری کیفیت المانوی حکیم نطشے کے مقام سے واضح طور پر ظاہر ہوتی ہے۔ جاوید نامہ میں نطشہ کا مقام ایک اہم مقام ہے......
اس کی تفصیل غور طلب ہے.....

"اِس دنیا کی سرحدوں کے باہر جو چون اور چند، اور
مقدار و خصوصیت کی دنیا ہے ایک شخص
مقیم تھا اور اس کے دردناک آواز گونج پیدا کرتی تھی۔
اُس کی نگاہ عقاب سے تیز تر اور اس کا چہرہ
سوزِ جگر کی گواہی دیتا تھا اور ہر لمحہ
اُس کے باطن کی آگ اور زیادہ روشن ہوتی اور ہر بار
وہ سو بار دہرایا ہوا یہ شعر گنگناتا کہ
نہ جبریل باقی ہے نہ جنّت ہے نہ حُور، اور اِن کا خالق ہے۔
صرف کفِ خاک باقی ہے جسے
آرزومندی کی تپش مسلسل جلا رہی ہے۔"

"میں نے رومی سے پوچھا، یہ کون دیوانہ ہے؟ جواب میں
اُس نے کہا، یہ ہوشمند وہی المانوی ہے جس کا مقام
مقدار اور خصوصیت کی دنیاؤں کے درمیان ہے اور
جس کی نَے اُسی قدیم نغمے کو
بلند کرتی ہے جو حلّاج کی زبان پر جاری ہوا تھا،
اِس کے ساتھ حلّاج دوبارہ ظاہر ہوا ہے مگر دار و رسن کے بغیر
آیا ہے۔ اس حلّاج نے اُسی حرفِ کہن کو
ایک بار پھر دہرایا ہے اور اس کے لفظ بے باک اور اس کے خیال
عظیم ہیں۔ اور
اہلِ مغرب اس کی صدا کی کاٹ سے دو نیم ہوتے ہیں
مگر اُس کے ہم نشین بے خبر رہے۔
اور نہ جان سکے کہ اس کا جذب کیا ہے
انہوں نے اسے مجنون کہا، دیوانہ کہا کہ عاقل عشق اور
جذب عشق سے بے نصیب رہتے ہیں
پس انہوں نے اس حلّاج کی نبض کے لیے طبیب تلاش کیے۔
اور طبیب ریا اور فریب کے سوا کیا
جانتے ہیں؟ یورپ کی آب و ہوا میں مجذوب کیوں پیدا ہوا؟
آہ! مجذوب کے لیے یورپ کی زمین کیوں
چنی گئی؟ آہ —
ابن سینا کا ایمان اُس کی کتابوں میں محدود ہوا ہے اور
وہ شریانوں کو سریان خون کے لیے کاٹتا ہے یا

نیند طاری کرنے کی دوا تجویز کرتا ہے!
یہ علاج تھا جو اپنے ہی شہر میں اجنبی اور مسافر تھا۔
اُس نے خود کو اہل ظاہر علما سے بچایا مگر
پیشہ ور طبیب اسے
موت تک لے گئے!"

"یورپ میں اُس کے مانند کوئی اور نہ تھا جو راہ کی پہچان کرتا
پس اُس کا نغمہ اس کے ساز کے تاروں کو
توڑ گیا۔ مسافر کو کسی نے راستے کی خبر نہ دی اور
اس کی واردات خلل در خلل
بے تکمیل رہی۔ وہ زمانے کا اصل اظہار تھا مگر کسی نے اُسے
شناخت نہ کیا۔ اور نظریہ ساز اس کی تائید نہ کر سکے
وہ عشق کی لذت میں گم اپنی ہی آہ میں روپوش ہوا۔ اور
مسافر تھا اپنی ہی راہ میں کھو گیا
اس کے جذب کی تاثیر نے ہر جام کو ریزہ ریزہ کیا۔ اور
وہ خدا سے یوں ٹوٹا کہ اپنے آپ سے
ٹوٹ گیا۔ اس کی خواہش چشم ظاہر سے قاہری اور دلبری کے
منظر کو دیکھنا تھا اور اس کی تمنا تھی کہ
خاک اور آب سے ایسا منظر
ظاہر ہو۔ اور اس کے خوشے دل میں کاشت کی ہوئی فصل سے
باہر آئیں۔ یہی اُس کا کرب تھا

"اور وہ اس مقام کی تلاش میں تھا جو کبریائی کا مقام ہے
اور جو عقل اور دانائی کی سرحدوں سے
ماورا ہے
زندگی خودی کے اشاروں کی شرح ہے اور لا اور الا
نفی اور اثبات اس کے مقام ہیں..... مگر
وہ نفی کے مقام پر باقی رہا اور اثبات تک نہ پہنچ سکا کہ
وہ بندہ ہونے کے مقام سے
ناآشنا تھا۔ تجلّی اس کے چار جانب تھی مگر وہ
بے خبر تھا۔ اور میوہ دار درخت کے ثمر کی طرح درخت کی گہرائی سے
دور تھا۔ اُس کی آنکھ انسان کے سوا کسی اور کی
پہچان سے قاصر تھی۔ پس اس نے بلند آواز میں
بے باکی کے ساتھ پکارا۔ انسان کہاں ہے؟ انسان کہاں ہے؟
آدم کجاست؟ آدم کجاست؟ آدم
کجاست؟ —
وہ زمین کے جانداروں سے بیزار تھا اور موسیٰؑ کی طرح
دیدار کی طلب کرتا تھا......."

۱۱

نطشے کا مقام یورپی تہذیب کے مقام زوال کی نشاندہی کرتا ہے۔ زوال کی کچھ ایسی ہی کیفیت حلاج (۸۵۸ - ۹۲۲ء) کے زمانے میں تھی جب تہذیبی شعور خرد اور عقل کے تابع ہو چکا تھا۔ تاہم غور طلب یہ ہے کہ نطشے کا زمانہ یورپی تہذیب کے عروج کا زمانہ تھا۔ مگر یہ تہذیب اپنے فکری طریق کار کے ساتھ نطشے کو پہچاننے سے قاصر

رہی۔ اور اس حقیقت کو نہ سمجھ سکی کہ عقل و خرد کے ساتھ انتہائی وابستگی ماورا کے راستے مسدود کر دیتی ہے۔ ماورا کو رد کرنے سے انسان نفی میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اور مخلوق ہونے کی صورت حال کو حذف کر دیتا ہے۔ اس سانحے کے ساتھ انسان جہاں خدا سے ٹوٹ جاتا ہے وہیں اُس کے اپنے آپ سے قائم رشتے بھی ٹوٹ جاتے ہیں اور انسان

خدا سے ٹوٹ جاتا ہے وہیں اُس کے اپنے آپ سے قائم رشتے بھی ٹوٹ جاتے

ہیں اور انسان روپوش ہو جاتا ہے۔ زوالِ مغرب کا تصور انسان کی گم شدگی کو بیان کرتا ہے۔

اقبال کی نظر میں گم شدگی تہذیبوں کی موت کو پیدا کرتی ہے۔ اس لیے زوالِ مغرب کے بعد آنے والی تہذیبوں کے لیے سب سے بڑا خطرہ یہی ہے کہ اس کا انسان روپوش نہ ہو جائے تاہم زوالِ مغرب کے بعد ظاہر ہونے والی کوئی بھی تہذیب اس خطرے سے دوچار ہوئے بغیر نہ تو اپنا سفر جاری رکھ سکتی ہے۔ اور نہ اپنے وجود کے استحکام کو آزما سکتی ہے۔ کیوں کہ یورپ اور اِن نئی ظاہر ہوتی تہذیبوں کے درمیان مشین برابر موجود ہے۔ اور مشین تک پہنچنے کے لیے نو آزاد ملکوں کا اُس تشویشناک راستے سے گزرنا لازمی ہے۔ پس مشین کی موجودگی ماورا کو مسدود کرتی ہے۔ اور انسان کو اپنے طلسم میں اسی طرح قید کر سکتی ہے جیسے انگریز شاعر کیٹس کی ایک نظم میں ایک پری نژاد دوشیزہ انسان کو موسم بہار میں گرفتار کرتی ہے اور جب اس کی رہائی ہوتی ہے تو سب طرف خزاں ہی خزاں دکھائی دیتی ہے۔ مشین کے اس طلسم کو زوالِ مغرب کے تصور کے ساتھ جانچنا بے حد ضروری ہے۔ نطشے اور حلاج کے حوالے سے اقبال مستقبل میں ظاہر ہونے والی قوموں، مملکتوں اور تہذیبوں کو خبردار کرتا ہے..... مشین کو قبول کرتے ہوئے ماورا کو فراموش کرنے میں ہلاکت ہی ہلاکت ہے۔

۱۲

زوالِ مغرب کا تصور ایک انتباہ اور ایک تاریخی سانحے کے طور پر فکرِ اقبال کا بنیادی جزو ہے اور اس امر سے بہت کم اختلاف ہوگا کہ ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ میں اِس کی سب سے پہلی چونکا دینے والی آواز اقبال کی تھی۔ اقبال نے اِس تصور کو اپنی شاعری کے مافی الضمیر میں شامل کر کے اس تصور کے ذریعے دنیا کی آنے والی تہذیبوں کو خود شناسی کے معیار اور دیکھنے اور پہچاننے کے ذریعے زاویے فراہم کیے ہیں۔ اقبال کے شعری تناظر میں یورپی تہذیب ایک دوشیزہ کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے جسے افرنگین کے نام سے پکارا گیا ہے۔ جاوید نامہ میں افرنگین طاسینِ مسیح میں ظاہر ہوتی ہے۔ جہاں زوالِ مغرب کا تصور اپنی تمام ترکیفیات کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ طاسینِ مسیح کی تفصیل قابلِ غور ہے۔

کوہسارِ ہفت مرگ کے عین درمیان ایک وادی میں جہاں پرندے
نہیں ہیں اور نہ درختوں پر پتے ہیں اور کسی قسم کی
شاخ ہے اور جہاں دھواں چاند کی چاندنی کو اپنی سیاہی سے
ڈھانپ دیتا ہے، ایک دریا بہتا ہے جس کا پانی
سیماب ہے اور وادی سے ایسے گزرتا ہے جیسے کہکشاں کی ندی
پیچ در پیچ اپنی گزرگاہ میں بہتی ہے اور اس دریا کی بلندیاں، چٹانیں
اور گہرائیاں راستوں کی ہر شے سے زیادہ مہیب اور ہولناک ہیں اور
اس کا بہاؤ تند ہے اور موج در موج اور لہر در لہر
تیز رفتار ہے ......

"اس دریا میں ایک شخص دکھائی دیا جو کمر تک دریا کے

سیماب میں غرق ہے آہ وزاری میں غرق نالہ وفغاں میں
محو ہے۔ ابر، ہوا اور پانی سے بے نصیب
پیاسا ہے، اور پیاس کے لیے صرف بہتا ہوا سیماب ہے جو دریا
کا بہتا ہوا پانی ہے دریا کے کنارے پر
میں نے ایک نازک بدن دوشیزہ کو دیکھا جس کی آنکھ
قافلوں کے قافلے لوٹ سکتی تھی اور جس نے
کلیسا کے بزرگوں کو کافری کا درس دیا تھا اور جس کی خوبصورت
نگاہ خوب کو زشت میں اور زشت کو خوب میں
بدلنے پر قادر تھی..... اُس سے میں نے کہا کہ کون
تم ہو؟ اور تمہارا نام کیا ہے؟ اور مسلسل نوحہ گری کی صدا
کیوں ہے؟ جواب میں اُس نے کہا کہ مری آنکھ
سامری کا فسوں ہے اور نام میرا
آفرنگین ہے اور میرا کام ساحری ہے،
ناگہاں بہتے پارے کی سیماب وش ندی یخ بستہ ہوگئی اور
پانی میں کمر تک غرق شخص کا جسم
ہڈیوں کے ساتھ ٹوٹ گیا اور وہ کرب میں چلّانے لگا.....
آہ مری تقدیر! مری فریاد
تاثیر کے بغیر ہے اور مری آہ وزاری مری مدد نہیں کر سکی!

* افرنگین نے کہا کہ اگر آنکھیں ہیں اور دیکھنا جانتی ہیں تو اپنے
اعمال کو دیکھ اور ابن مریم کو دیکھ جو کائنات کا چراغ ہے

اور نور در نور ہے اور جس کے نور سے کائنات
روشن ہے اُسے دیکھ اور پیلاطُس کو دیکھ اور صلیب کو دیکھ
اور زرد چہرے کو دیکھ اور دیکھ کہ آسمان کے تلے
اس نے کیا کیا اور تو نے کیا کیا ! تو نے جس کے لیے ایمان کی
لذت حرام ہے اور جو چاندی کے صنم کی پرستش کرتا ہے
تو نے روح القدس کی پہچان نہ کی اور جسم خریدا اور عوض میں
روح بیچ دی !

"اس جلوہ مست نازنین کی تلخ نوائی اس شخص کے
دل کو نشتر چبھو گئی اُس نے کہا تو گندم دکھا کر جَو
بیچتی ہے اور تیرے جادو سے
شیخ اور برہمن قوموں کو بیچ دیتے ہیں
تیری کافری نے عقل اور دین کو رسوا اور خوار کیا ہے
تیری محبت آزار اندر آزار ہے اور تیری نفرت ایک
ناگہانی موت ہے جس سے کوئی نہیں بچ سکتا اور تو نے
پانی اور مٹی کے ساتھ، رسم پیدا کی ہے اور بندے کو اُس کے
خالق سے محروم کر دیا ہے اور حکمت اور دانائی
جو گرہ کشائی کا سبب تھی
تجھ سے اُس فکر میں بدل گئی جو ہلاکت لاتی ہے اور تباہی نازل
کرتی ہے اور جو شخص سمجھتا ہے جانتا ہے کہ
تیرا جرم میرے جرم سے کتنا سنگین ہے۔

اس کے سانس سے مردہ جسم زندہ ہوتا تھا اور تیرے سانس سے
جسم رُوح کا تابوت بن جاتا ہے ہم نے اس کی
انسانی شخصیت کے ساتھ جو کچھ کیا تو نے وہی کچھ اس کی
الٰہی شخصیت کے ساتھ روا رکھا تیری موت
دنیا کے لوگوں کے لیے زندگی در زندگی ہے اور تیرا
انجام قریب ہے ......"

یورپی تہذیبی شخصیت کے باطن میں افرنگین (یورپ) اور دریا میں غرق شخص (کلیسا) کی غیریت سے زوال مغرب کا سانحہ مرتب ہوتا ہے ۔ اور جدید زمانے کی تاریخ کے بدلتے ہوتے اُفق پر زوال مغرب کا تصوّر اُبھرتا ہے ۔

حسین بن منصور حلّاج

۱

مکتوباتِ اقبال میں سید نذیر نیازی لکھتے ہیں کہ ایک روز تیسرے خطبے کے سلسلے میں جہاں خودی کی بحث آئی ہے حلّاج کا ذکر آ گیا اور حضرت علاّمہ (اقبال) نے بعض مسائل کی تشریح کرتے ہوئے اس صوفی مصلوب و مظلوم کی کتاب الطواسین کا حوالہ بھی دیا۔ جس کی شہادت نے "دار" اور منبر اور راز اور وعظ ایسے الفاظ میں ایک جہانِ معنی پیدا کر دیے ہیں اور پھر ارشاد ہوا کہ مجھے (سید نذیر نیازی) خود بھی اِس کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ میں نے عرض کیا یونیورسٹی لائبریری میں تو شاید اس کا کوئی نسخہ موجود نہیں۔ فرمایا کیا مضائقہ ہے میرا ذاتی نسخہ لے جاؤ اور بہ غور اس کا مطالعہ کرو......، سید نذیر نیازی مزید لکھتے ہیں کہ یہ نسخہ کسی طرح بروقت واپس نہ کیا جا سکا جس پہ حضرت علاّمہ ناراض ہوئے اور انھوں نے ایک خط میں لکھا کہ وہ ان کتابوں کے بغیر نہیں رہ سکتے جو ان کے مطالعے میں بلا ناغہ رہتی ہوں اور یہ کہ انھیں ایسی کتابوں کے چھن جانے کا گہرا قلق ہوتا ہے...... اشارا کتاب الطواسین کی طرف تھا۔ یہ کتاب ان کے مطالعے میں اکثر رہا کرتی تھی.....

سید نذیر نیازی کی تحریر حلّاج اور کتاب الطواسین کو ایک بدلے ہوئے پس منظر

بدلا ہوا مفہوم دیتی ہے۔ عموماً یہ تصور کیا گیا ہے کہ تصوف عظمتِ اسلام کے لیے شاید فائدہ مند ثابت نہیں ہوا اور کہا گیا ہے کہ اس کے پیدا کردہ نظامِ تربیت نے مسلمانوں کی اعلیٰ ترین فکری صلاحیتوں کو معاشرے، معروضی تقاضوں اور ذمہ داریوں سے منقطع کر کے مسلمانوں کو داخلیت کا شکار کر دیا تھا اور اس لیے وہ زمانے کے بدلتے ہوئے مزاج کو پہچاننے میں کامیاب نہیں ہو سکے تھے...... تصوّف اس اعتبار سے احیائے اسلام کی تحریک میں مفید کردار انجام نہیں دے سکتا۔ ایسے نقطۂ نظر کو اقبال کی رائے کی روشنی میں دیکھا جائے تو تصوف کے بارے میں مروّج رویہ نامکمل دکھائی دیتا ہے کیونکہ حلاّج کا شمار بھی تصوّف کے بزرگوں میں ہوتا ہے اور حلاّج کو درویشوں اور صوفیوں کے ظاہری قلندرانہ رویّے سے الگ کر دیا جائے تو پوچھنا ضروری ہو جاتا ہے کہ تصوف میں حلاّج کا کیا مقام ہے اور اقبال نے حلاّج کو اپنے مطالعہ اور فکر میں ایسا غیر معمولی منصب کیوں دیا ہے؟ کیا حلاّج کے ذریعے صداقت کی کوئی واضح اور قابلِ قدر صورت ظاہر ہوتی ہے؟ اور اگر واقعی حلاّج اسلامی فکر کے اساسی رویّوں کو مستحکم کرتا ہے تو ان رویّوں سے عصرِ حاضر کی ذہنی کشمکش کو حل کرنے کے لیے کیا کام لیا جا سکتا ہے؟

منصور حلاّج کی سوانح عمری اور کتاب الطواسین ایک غیر معمولی اور منفرد تجربے کی نشاندہی کرتے ہیں۔ دونوں ایک ایسے علمی کلچر کے بطن سے ظاہر ہوتے ہیں جو اپنے فکری عناصر کی بنا پر عصرِ حاضر سے کچھ زیادہ مختلف نہ تھا۔ حلاّج کا زمانہ (۸۵۸ ـ ۹۲۲ء) ایک اعتبار سے عقل و خرد کی برتری کا زمانہ تھا۔ اس علمی طریق کار کی مدد سے حلاّج کے زمانے کی علمی فضا اپنی میٹافزکس مرتب کرتی تھی اور یونانیوں کے مزاج کی پیروی میں ہر شے کی ماہیت دریافت کرتی تھی۔

علمِ توحید کے دائرے میں بھی یہی مزاج ان کی رہبری کرتا تھا۔ اور اس زمانے کے

اہلِ فکر خدا کی موجودگی کے بارے میں کیا، کیوں اور کیسے اور کس لیے کے عقلی سوال مرتب کرتے تھے۔ اور ان کے جوابات سے اپنے لیے تسلی یا بے اطمینانی اخذ کرتے تھے۔ یہ رویہ اُن مسلمان فلاسفروں کا تھا جو ارسطو کی رہنمائی میں کائنات کی ماہیئت دریافت کرتے تھے۔ مسلمان اہلِ فکر کا ایک دوسرا رویہ انسانی نفسیات کی تہ سے نظریۂ میثاق اخذ کرتا تھا۔ اس رویے کی نمائندگی جنید بغدادیؒ کرتے تھے۔ بغداد اور بصرہ کے عالی قدر بزرگ خواب کو رویتِ الٰہی کا وسیلہ بھی قرار دیتے تھے اور اس طرح اثباتِ الٰہی کے لیے ذاتی گواہی مرتب کرتے تھے۔ مؤخرالذکر دونوں رویّے جن میں انسانی نفسیات کے تربیت یافتہ عمل کو اہمیت حاصل تھی۔ عقل و خرد کے رویّے کے مقابلے میں کم با اثر تھے۔ اس لیے فکری اندازِ نظر زیادہ سے زیادہ مجرّد اور انسانی تجربے کی دسترس سے بعید سے بعید تر ہوتا گیا۔ خدا، منطق اور اثبات کے دیئے ہوئے علمی منظر میں موجود رہا۔ مگر انسان اس فوری پہچان اور قربت سے محروم ہونے کی آزمائش سے دوچار ہوا۔ اس آزمائش سے اس زمانے کی فکری صورتِ حال پیدا ہوئی۔

آزمائش کی اس فکری صورتِ حال کے ساتھ منصور حلاّج کا براہ راست تعلق تھا۔ اس کی سوانح عمری اس فکری صورتِ حال کے خدوخال ظاہر کرتی ہے۔ اور اس کی شہرۂ آفاق تصنیف کتاب الطواسین اس صورتِ حال سے عہدہ برآ ہونے کے لیے فکری طریق کار فراہم کرتی ہے۔ حلاّج کی سوانح عمری میں انسانی کردار کی تمام تر باطنی قوتیں (ارادہ اور یادداشتیں) اُس تجربے میں یکجا ہو کر آشکار ہوتی ہیں جسے قدیم تصوف کی اصطلاح میں محبت اور اقبال کی اصطلاح میں عشق کا نام دیا گیا ہے۔ یہ تجربہ انفرادی ذات سے برآمد ضرور ہوتا ہے اور اس کا محل وقوع حسین بن منصور حلاّج کا قالب ہے مگر یہ تجربہ ایک وسیع فکری موضوع کے ساتھ رشتہ قائم کرتے ہوئے اس موضوع کے

دیے ہوئے تصورات کے ساتھ وہی تعلق پیدا کرتا ہے جو ابن عربی کے فلسفے میں مجاز کے ساتھ رونما ہوتا ہے۔ حلاج مجاز اور حقیقت کو منقسم نہیں کرتا۔ اس لیے اس کا تجربہ تصورات کو (جن کی ظاہری صورت الفاظ سے نمایاں ہوتی ہے) اپنی دسترس میں حاصل کرتے ہوئے اپنی ذات کے لیے ایک نیا محلِ وقوع مرتب کرتا ہے۔ جس میں یہ الفاظ زندہ شباہت اختیار کرتے ہیں اور ان کے معانی ذات کو اپنے اندر سمیٹ لیتے ہیں۔ یہ تجربہ ذات کو حقائق میں گم کر دیتا ہے۔ اور ایک نیا زمانہ، نیا شخص، اور نیا منصور حلاج ایک نئی سوانح عمری کے ساتھ آشکار ہوتا ہے۔ منصور حلاج کی اس سوانح عمری سے جو ابن ندیم کی الفہرست میں محفوظ ہے وہ نئی سوانح عمری زمانے کی رہنمائی کے لیے ظاہر ہوتی ہے جو صدیوں کے گرد وغبار، اور فاصلوں کے نشیب وفراز کے باوجود زندہ ہے...... اقبال اس سوانح عمری کو اپنے شعری اور فکری منظر میں شامل کرتا ہے۔

۲

جن دو حقیقتوں کو تصوّرات اور الفاظ کہہ کر بیان کیا گیا ہے انھیں ہم اللّٰہ اور محمّد رسول اللّٰہ کے مُبارک اسموں کے حوالے سے پہچانتے ہیں۔ تصوّف کی تاریخ میں انھیں حقیقتِ الٰہی اور حقیقتِ محمّدیہ کہا گیا ہے۔ کتاب الطواسین کا موضوع ان دو حقیقتوں کا موضوع ہے۔ اور حلاّج اِن حقیقتوں کو اُس تجربے کی مدد سے پہچانتا ہے جو اس کی سوانح عمری کا کلّی اظہار ہے۔ کتاب الطواسین اپنے فکری نقشے پر تین اہم مقام نمایاں کرتی ہے۔ ان میں بعید تر مقام توحید ہے جس کا عقل وخرد مطالعہ کرتے ہیں مگر نشاندہی نہیں کر سکتے۔ اور ذاتِ واحد، انسانی علمی دسترس میں نہیں آتی۔ دوسرا مقام رسول اللّٰہؐ کا ہے اور تیسرا اور انسانی صورت حال سے قریب تر مقام ضمیر واحد متکلم کا ہے جو انسانی "انا" کے طور پر ظاہر ہوتی ہے۔ وحی کے ذریعے بعید تر مقام احدیت، غیب سے عالم موجود میں اپنا ثبوت فراہم کرتا ہے اور رسول اللّٰہؐ

وحی کے نور سے عالمِ ہست و بود کی رہنمائی کرتے ہیں اور وحی نبوت انسانی تاریخ کو عالمِ غیب سے متعارف کرتی ہے۔ معراج کے ذریعے ذاتِ واحد (ذاتِ الٰہی) کی شہادت اور گواہی آشکار ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں حلاّج وحی اور معراج کو عرفان کلی قرار دیتا ہے اور یہ عرفان صرف حضورؐ ہی کا حق ہے۔ حلاّج انسانی "انا" کو حقیقتِ محمدیہؐ کی خبر دیتا ہے۔ اور اشارا کرتا ہے کہ توحید کا عرفان صرف حقیقتِ محمدیہؐ کے عرفان سے ممکن ہے۔ حق حقیقتِ محمدیہؐ کے ذریعے الحق ہے۔ اور انسانی "انا" صرف اسی الحق ہی کی پہچان سے حق کو پانے کی متحمل ہو سکتی ہے۔ مقامِ محمدؐ ہی وہ مقامِ نظر ہے جہاں توحید کے سارے راز کھلتے ہیں۔ عشقِ رسولؐ ہی عشقِ الٰہی ہے۔ کتاب الطواسین کا واضح لہجہ یہی ہے کہ علم و ادراک و عرفان کے سارے راستے مقامِ رسول اللہؐ سے گزرتے ہیں اور وہیں پہنچتے ہیں۔ رسول اللہؐ کی اعانت اور عنایت کے بغیر انسانی "انا" اندھی اور گمراہ ہے!

۳

تصوف کی تاریخ میں منصور حلاّج، صدائے "انا الحق" سے معروف ہے۔ پچھلے ایک ہزار برس کے دوران اس وجدانی ترکیب کی مختلف اندازِ فکر کے مطابق تشریح و توضیح ہوتی رہی ہے۔ اور انا الحق اسلامی تصوف کا مرکزی رویہ اور ایک اہم وجدانی لہجہ بن چکا ہے۔ فکرِ اقبال میں یہ رویہ اور لہجہ از سرِ نو ظاہر ہوا ہے اور حلاّج کے تعارفِ نو نے اسے ہمارے زمانے کے لیے غور طلب قرار دیا ہے۔ کتاب الطواسین کے متن میں اس وجدانی ترکیب کی کوئی بھی صورت ہو۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ کتاب الطواسین کے چھٹے باب (۶ : ۲۳) میں جہاں اس ترکیب (انا الحق) کا ذکر ہے۔ وہاں اس کا پیرایہ استدلالی ہے۔ وہاں انا الحق نے واقعی ایک بنیادی رشتہ ظاہر کیا ہے۔ حلاّج کے فکری اسلوب کا نمایاں رنگ استدلالی ہے مگر استدلال

کے رگ و پے میں وجدان کی کیفیت برابر محسوس ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ حلاج کی کتاب الطواسین میں استدلال کی گھنی شاخوں پر وجدان کا پھول کھلتا ہے۔ ــــ 'اناالحق' انسانی 'انا' اور حق کے درمیان جس بنیادی رشتے کو ظاہر کرتا ہے اس کی مدد سے انسانی "انا" اپنے فوری محل وقوع میں اپنے مقام کی تلاش کرتی ہے اور یہ مقام کلی کائناتی نظام میں مخلوق ہونے کی نسبت سے برآمد ہوتا ہے اور نیابت کی نسبت سے تکمیل پاتا ہے۔ مجدد الف ثانی اناالحق کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں،

"کہ اس ترکیب کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ "میں حق ہوں" (اور جیسا کہ بعض یورپی اہل فکر کا ہے) بلکہ یہ ہے کہ "میں نہیں ہوں" اور صرف حق ہی حق ہے، مجدد الف ثانی "انا" کو نفی کی کیفیت اور الحق کو اثباتی کیفیت قرار دیتے ہیں۔"

"انا" اپنے فکری و وجدانی اظہار میں لا الٰہ کی جانب اشارا کرتا ہے اور الحق الا اللہ کی طرف راغب ہے۔ نفی اثبات کو مستحکم کرتی ہے تاہم اس وجدانی ترکیب کے ضمن میں جو سچائی قابل غور ہے یہ ہے کہ جو فرد اناالحق کا اقرار کرتا ہے اس میں (اور اس اقرار کے دائرۂ اثر میں) فرد کا اپنا مقام کیا ہے؟ اور اس کے ساتھ یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ 'اناالحق' میں 'انا' کا فرد کے ساتھ کیا رشتہ ہے؟ اور یہ کہ الحق کا حق کے ساتھ کیا رابطہ ہے؟ حلاج "انا" کو تجربے (جذب اور واردات) کے ساتھ وابستہ کرکے اِس "انا" کو الحق (مقام رسول اللہ) کے ساتھ وابستہ کرتا ہے۔ اور اس طرح انسان کا ایک ایسا مقام ظاہر ہوتا ہے جسے ہم "مومن" کی اصطلاح میں پہچانتے ہیں اور اقبال جسے مردِ مومن کا نام دیتا ہے۔ اناالحق مقامِ مومن یا مقام مردِ مومن کی نشاندہی کرتا ہے۔ اور عبدہٗ (بندۂ او) کو ظاہر کرتا ہے۔

اناالحق کی وجدانی کیفیت کے ساتھ انسانی "انا" ان منازل سے آشنا ہوتی ہے جو انسانی ارتقاء کے لیے بے حد اہمیت رکھتی ہیں۔ اس کے ساتھ کائنات کا فکری خلا باقی نہیں رہتا۔ مخلوق اپنے خالق سے محروم نہیں رہتی اور انسان کی صورت حال اپنے اساسی اجزائے ترکیبی کو قبول کرنے سے گریز نہیں کرتی۔ حلاج کے زمانے کے فلسفے نے عقل و خرد کو وسیلۂ علم و ادراک قرار دے کر اپنے لیے اُسی نوع کا خلا دریافت کیا تھا جو عہد حاضر میں انسان کے اکیلے پن اور تنہائی کا خلا ہے۔ اور الحق کو فلسفیانہ موشگافیوں کا موضوع بنا کر اقدار کے لیے آزمائش پیدا کر دی تھی — اناالحق کے ذریعے آزمائش کی صورتِ حال باقی نہیں رہتی: انسان موضوع اور معروض کے ساتھ ایک نیا اور پائیدار رشتہ قائم کرنے میں کامیاب ہوتا ہے:

۴

حلاج کے فکر کی شناسائی کے لیے کتاب الطواسین کے چند ضروری اقتباس قابلِ توجہ ہیں:

(۱) الحق حق کی جائے بازگشت ہے خود حق نہیں ہے۔

(۶:۹)

(۲) "اور میں نے کہا اگر تم اُس کو نہیں پہچانتے تو
اُس کی باقی رہنے والی نشانی کو پہچانو
اور وہ نشانی میں ہوں
اور میں حق ہوں[1]
اور حقیقت میں ہمیشہ سے ہیں

---

[1] اناالحق

حق کے ساتھ ہوں"

(۲۳ : ۶)

(۳) "اُس نے کہا (اللہ اُس سے راضی ہو) طٰسٓ !
غیب کے نُور کا ایک چراغ تھا، ظاہر ہوا اور پھر وہیں لوٹ گیا
اور تمام چراغوں سے بڑھ گیا اور سردار ہوگیا
تمام چاندوں میں اُس کی تجلّی غالب آئی، اُس کا بُرج
بھیدوں کے آسمان میں ہے
حق نے اُس کا نام اُمّی رکھا اس کی جمعیتِ خاطر کی وجہ سے
اُس کا نام باشندۂ حرم رکھا
عظمت کی نعمت کی بنا پر، اللہ اُس کو
مکّی کہا اس کی تمکنت کی وجہ سے جو خُدا کی قربت سے
اُسے حاصل ہے۔"

(۱ : ۱)

(۴) "اگر تو اس کے میدانوں سے بھاگے تو پھر کہاں
راستہ ہے ؟ اے بیمار! کوئی راہ نما نہیں ملے گا، تمام
دانا لوگوں کی حکمتیں
اُس کی دانائی کے سامنے ریت کے بھربھرے ٹیلوں کے
مانند ہیں ـــ"

(۱۷ : ۱)

۵

جاوید نامہ میں فلک مشتری پر حلّاج، قرّۃ العین طاہرہ اور غالب کی معیت

میں ظاہر ہوتا ہے۔ فلکِ مشتری، فلکِ مریخ اور فلکِ زحل کے درمیان واقع ہے۔
فلکِ مریخ عہد حاضر کی ان کیفیتوں کی نشاندہی کرتا ہے جو انسان کی بہترین خواہشوں
اور ارادوں سے پیدا ہوتی ہیں اور ایک ایسی بہتر دنیا کی تعمیر کے لیے خاکہ پیش کرتا ہے
جہاں انسان اصل معنوں میں آزاد ہوگا۔ فلک مریخ پر ایسی دُنیا کے قائم ہونے کی صورت
دکھائی دیتی ہے۔ مادی اور فکری قیود سے آزاد بہتر دنیا کی صورت۔ اس میں عہد حاضر
کی نئی دنیا کے عقاید نظر آتے ہیں اور غیر مذہبی ذریعۂ تعلیم کے نتائج دکھائی دیتے ہیں۔
فلک مریخ دنیا مذہب عصرِ نو اور لادینی تہذیب کی دنیا ہے۔ فلک زحل میں وہ کردار
دکھائی دیتے ہیں (جعفر اور صادق) جنھیں ملک وملت سے غداری کے سبب جہنّم
بھی قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہے اور اِن کرداروں کے درمیان رُوحِ ہندوستان
نالہ وفریاد بلند کرتی نظر آتی ہے۔ ان دو افلاک یعنی فلک مریخ اور فلک زُحل کے درمیان
فلک مشتری کی دنیا ظاہر ہوتی ہے اور حلاج، قرۃ العین طاہرہ اور غالب دکھائی دیتے ہیں۔
فلک مریخ اور فلک زحل کی دونوں کیفیتیں انسانی صورتِ حال کی ایک خاص نقطۂ نظر
کے مطابق نشاندہی کرتی ہیں۔ جو انسان کا اپنی بنیادی حقیقت کے ساتھ رشتے کا نقطۂ نظر
ہے۔ انسان کی بنیادی حقیقت اور سچائی انسان کا مخلوق ہونا ہے۔ اور اس سچائی کی
پہچان جس زاویہ نگاہ سے ہے وہ زاویہ ان دونوں افلاک میں مستعمل نظر نہیں آتا۔
فلک مریخ میں انسانی صورت حال کی وضاحت سیکولر تہذیب کے مہیا کیے ہوئے
کارنامے انجام دیتے ہیں۔ اور فلک زحل میں انسانی صورت حال حاضر اور موجود
کے سامنے دگرگوں ہے۔ فلک مریخ یورپی تہذیب کے ایک مخصوص مزاج کو بیان
کرتا ہے۔ جسے لبرلزم (روشن خیال اندازِ فکر) کہا جاتا ہے۔ اور انسانیت جس کا
مذہب ہے۔ "خدمتِ خلق خدا"، اس انداز فکر کا مقصود ہے...... تاہم ایسے
انداز فکر سے آزادیٔ نسواں کی تحریک بھی ظاہر ہوتی ہے۔ اور فلک مریخ پر اس کی

نمائندگی وہ دوشیزۂ مریخ کرتی ہے جو عورتوں، ماؤں اور بہنوں کو مرد کی محکومی سے آزادی کی تلقین کرتی ہے۔ اور کہتی ہے:

"ماں بننے سے ماں کا چہرا زرد ہو جاتا ہے اس لیے بے شوہر ہونے کی آزادی نعمت ہے!"

فلک مریخ انسان کے جس تہذیبی مقام کو پیش کرتا ہے اور یورپی تہذیب کے اچھے پہلو جس کی طرف اشارہ بھی کرتے ہیں، اِس دنیا میں خدا بھی ہے، انسان کا تصوّر بھی ہے اور خدمت خلق بھی ہے۔ اور یہ دنیا ایک ایسی دُنیا کے کناروں پر واقع ہے جس کے کاروبار میں خدا دخل انداز نہیں ہوتا۔ اور جس کے نظامِ فکر میں نہ کوئی الہامی کتاب ہے، نہ کوئی پیغمبر ہے اور نہ جبرئیل دکھائی دیتا ہے۔ فلک مریخ کی دنیا اُس دوسری دُنیا سے کوئی تعلق نہیں رکھتی..... اور ایک اعتبار سے جانی پہچانی دنیا ہے۔ مگر انسان خدا کے ہوتے ہوتے خدا کو اپنے تجربے کا جزو نہیں بناتا۔ وہ خدا کے احکام کو خدمتِ خلق کے تصوّر میں ضرور راسخ کرتا ہے۔ لیکن اقبال کی نگاہ میں انسان کی نشوونما کے لیے صرف اتنا ہی کافی نہیں ہے۔ انسان کی نشوونما (ارتقا) انسان اور خدا کے فوری اور کلی رشتے سے وابستہ ہے۔ اور یہ رشتہ فلک مریخ کی دنیا میں ناپید ہے اور اس حوالے سے یورپ اور مغربی تہذیب کے مافی الضمیر میں بھی محسوس نہیں ہوتا۔ اسی لیے فلک مریخ کے سفر کے اختتام پر رومی مخاطب ہوتا ہے:

"عہد حاضر کے مذہب کا آئین دیکھ اور دیکھ کہ لادینی تہذیب سے
کیا حاصل ہوا ہے ؟ زندگی کے لیے آداب اور قانون فقط عشق ہے!
اور تہذیب کی اصل دین ہے اور دین عشق ہے
جس کا ظاہر آتشیں اور جلا دینے والا ہے لیکن باطن
تمام عالموں کے پالن ہار کا نور ہے اور

اِس کے بطن کے تب و تاب سے علم و حکمت ہیں اور اس کی
دیوانگی اور جنون سے علم و حکمت نشو و نما پاتے ہیں۔
دین عشق کی تربیت کے بغیر پختہ نہیں اس لیے
اربابِ عشق کی محبت سے دین حاصل کر......"

اور ارباب عشق میں حلاّج، قرۃ العین طاہرہ اور غالب دکھائی دیتے ہیں۔

۶

فلک مشتری حلاّج، قرۃ العین طاہرہ اور غالب کی دُنیا ہے جہاں اِن اربابِ عشق کی گزرگاہ ہے جو بہشت میں نشیمن تلاش نہیں کرتے بلکہ سیاحتِ مدام میں جادہ پیما رہتے ہیں۔ اقبال کی نظر میں فلک مریخ کی دنیا اس لیے نامکمل ہے کہ اس دنیا کے دل میں وہ کیفیت نہیں ہے جو اِن اربابِ عشق میں دکھائی دیتی ہے۔ انسان کو حلاّج کے تجربے کی تلاش ہے۔ اور جب تک انسان ایسی واردات اور تجربے کو حاصل نہیں کرتا اُس کی پیدا کردہ دُنیا تکمیل کے مراحل سے نہیں گزر سکتی۔ فلک مشتری میں اس انسانی صورت حال سے برآمد ہونے والے سوالات پس منظر میں برابر موجود رہتے ہیں۔ حلاّج اِن سوالات کی وضاحت کرتا ہے۔

"آزاد مرد جو خوب و زشت سے آشنا ہے، اُسے فردوس محدود
نہیں کرسکتا۔۔۔ علم کی اساس بیم و رجا' اُمید اور
نا اُمیدی پر ہے مگر اہلِ عشق کے لیے نہ اُمید ہے اور نہ نا امیدی ہے
علم کی نظر رفتہ اور حاضر پر ہے اور عشق اُسے دیکھتا ہے جو آئندہ
میں ہے اور آ رہا ہے!
علم نے جبر کے ساتھ اپنا آپ وابستہ کیا ہے اور اس کے لیے جبر و صبر کے سوا
کوئی چارہ نہیں، اور عشق آزاد، غیور اور ناصبور ہے اور
وجود کا تماشائی ہے!

ہمارا عشق شکایت سے بے گانہ ہے اور اس کا گریہ اہلِ جذب کا
گریہ ہے، ہمارا مجبور دل مجبور نہیں ہے اور ہماری جانب
آیا ہوا تیر کسی حُور کی سمت سے آیا ہوا تیر نہیں ہے۔
ہماری آتش ہمارے فراق کو دوچند کرتی ہے کہ ہمارے لیے فراق ہی
سازگار ہے، اور خلش کے بغیر زندگی
زندگی نہیں ہے، اور جینا کیا ہے؟ آتش زیرِ پا ہے!
ایسا جینا تقدیرِ خودی ہے اور اسی تقدیر سے
خودی کی تعمیر ہے، اور ذرّہ اسی شوق سے رشکِ مہر بنتا ہے
اور نو آسمان بھی اس کے سینے میں
نہیں سما سکتے! اور جب شوق دنیا پر شبخون مارتا ہے تو
عارضی اور فانی دنیا
جاوداں میں بدل جاتی ہے.....“

حلاّج ایک مخصوص رویّے اور اندازِ فکر کا تذکرہ کرتا ہے۔ اس اندازِ فکر میں جو امر قابلِ غور ہے کہ ”شوق“ علم اور عشق کے مابین رشتہ قائم کرتا ہے۔ یہ اصطلاح تصوف کی جامع اصطلاحوں میں سے ہے جس کے مطابق فرد کی نفسیات، ارادے اور تصور کی یکسوئی اور یکجائی کے ساتھ ایک قوت میں بدل جاتی ہے اور یہ قوت اپنے اظہار کے لیے وجود کی تلاش کرتا ہے اور وجود کو اپنے غلبے میں حاصل کرنے کی سعی کرتا ہے حلاّج علم اور عشق کی دوئی قائم نہیں کرتا بلکہ علم کو عشق میں جذب کر کے اسے تماشائے وجود کے لیے تیار کرتا ہے۔ اور اس طرح فانی کے بطن سے غیر فانی اور عارضی کے بطن سے لازوال اور دائمی کا تعارف ممکن ہوتا ہے۔ انسانی صورتِ حال کے لیے یہ تعارف بے حد ضروری ہے!

یہاں تک حلاج کے نقطۂ نظر سے اختلاف کی کوئی گنجائش دکھائی نہیں دیتی۔ اور واقعی انسانی صورتِ حال کی کیفیت اس مقام تک سیکولر ہے۔ اور اسے قبول کرنے میں کوئی دشواری (فکری یا تہذیبی) بھی پیدا نہیں۔ مگر اس کیفیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر انسانی صورتِ حال کا بچاؤ ایسے طریقِ فکر کے ساتھ ممکن ہے تو حلاج کو کس لیے مصلوب کیا گیا تھا؟ کیا انسانی صورتِ حال کو ہلاک اور تلف ہونے سے بچانے کا اقدام گناہ ہے؟ اور کیا ایسا گناہ قابلِ سزا ہے؟ ان سوالوں کا جواب دیتے ہوئے حلاج کہتا ہے:

"حشر کو برپا کرنے کی آخری آواز میرے سینے میں تھی، اور
میں نے انسانوں کو ہلاکت کی جانب بڑھتے دیکھا ایسے ایمان والوں کو
جن کی عادت اور جن کی روش انکار کرنے والوں کی تھی اور جو
نہیں کوئی معبود' کا ذکر کرتے تھے اور
خود منکر تھے! اور رُوح کو باطل نقش سمجھتے تھے کہ اس کا
رشتہ آب و خاک سے ہے!
میں نے اپنے آپ میں زندگی کی آگ روشن کی اور بے جان انسانوں سے
زندگی کے راز کہے! کہ خودی پر جہان استوار ہے اور
دلبری کے ساتھ قاہری اور محبت کے ساتھ تشدّد کی
آمیزش ہے،
خودی ہر مقام پر پیدا بھی ہے اور پیدا
نہیں بھی ہے اور ہماری نگاہ اسے دیکھنے کی متحمل نہیں ہے۔
اس کی روشنی میں کئی قسم کی آگ
پوشیدہ ہے، اور اس کے کوہِ سینا میں کئی جلوے رونما ہیں۔۔۔

ہر زمانے میں ہر مل اس پرانی عبادت گاہ میں
خودی کے ساتھ ہم کلام ہوتا ہے
اور جس نے اِس کی آگ سے اپنا حصّہ طلب نہیں کیا
وہ خود سے اجنبی رہا اور
دنیا کے لیے ہمیشہ کی نیند سو گیا
میں نے اِس کی آگ اور اِس کی روشنی کی خبر دی اور
اسنے میرے محرم دیکھ! اور مرے گناہ کو سمجھ!
جو میں نے کیا تھا وہی تو نے کیا ہے! مری طرح تو نے بھی
بے جان انسانوں کو دوبارہ اٹھانے کی
سعی کی ہے..... اور دیکھ میرا گناہ
دیکھ!......"

حلّاج انسانی صورتِ حال کے اصل مرض کی طرف اشارہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ہلاکت کو جانے والے انسان تمہیں کوئی معبود" کہنے کے باوجود اپنے حقیقی معبود کی پہچان نہیں کرتے بلکہ اپنے لیے نئے نئے معبود تخلیق کر لیتے ہیں۔ فلک مریخ میں یورپی لبرلزم کا عارضہ بھی یہی ہے ۔ اسی کیفیت کو دیکھتے ہوتے حکیم مریخی (دانشورِ مریخ) کہتا ہے:

"ہر زماں سازی ہماں لات و منات
از بتاں جوئی ثبات اے بے ثبات"

"ہر لمحہ تم نئے نئے لات و منات تخلیق کرتے ہو!
اور کیا ثبات سے محروم انسان! بتوں سے تمہارے لیے
ثبات ممکن ہے؟"

انسانی صورت حال اپنے مخلوق ہونے کی سچائی سے گمراہ ہو کر لبرلزم اختیار کرتی ہے اور نئی اصنام پرستی کی طرح ڈالتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانی صورت حال نشو و نما ئے کائنات کی صورت حال کا جزو ہے۔

۷

حلّاج اِس کیفیت کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے:

"اور جہاں جہاں عالمِ رنگ و بو ہے اور جس کی خاک سے
آرزو کا پودا پھوٹتا ہے وہاں یا تو
نورِ مصطفیٰ کی روشنی کا ظہور ہے یا وہ مقام
ابھی اس نور کی تلاش میں ہے۔"

نورِ مصطفیٰ کی وضاحت کرتے ہوئے حلّاج مزید کہتا ہے:

"اُس کے آگے دنیا کی جبیں سجدہ ریز ہے اُس کے آگے
جس نے خود کو اُس کا بندہ کہا ہے، اور اس کا بندہ
تیرے فہم سے بالاتر ہے کہ وہ انسان بھی ہے اور
جوہر بھی ہے، اور اُس کا جوہر نہ عرب سے ہے اور نہ
عجم سے ہے، اور وہ آدم ہے مگر آدم سے قدیم ترین ہے
اُس کا بندہ صورت گرِ تقدیر ہے!
اور اُس کے زیرِ سایہ ویرانے ہیں اور آباد سرزمینیں بھی
اُس کا بندہ، جاں فزا بھی ہے اور
جاں ستاں بھی، اور خود شیشہ ہے اور خود سنگِ گراں ہے
"بندہ" ایک شے ہے اور اُس کا بندہ جدا شے ہے
اور ہم انتظار میں ہیں اور وہ

منتظر ہے!

اُس کا بندۂ زمانہ ہے اور زمانہ اُس کا ہے، اور ہم

محض رنگ ہیں اور وہ بے رنگ و بُو ہے!

وہ ابتدا کے ساتھ بے انتہا ہے اور ہماری

صبح وشام اُس کی صبح وشام نہیں ہے!

کوئی شخص عبدہٗ ــــ کا راز ــــ اُس کا بندۂ ہونے کا راز نہیں

جانتا ــــ کہ عبدہٗ راز لا الٰہ کے بغیر

نہیں ہے، ــــ اور 'نہیں کوئی معبود' تلوار ہے اور وہ اِس کی

کاٹ ہے! اور اگر واضح خواہش ہے تو کہہ

ھُوَ عَبْدُہٗ ....!

کائنات کا کیوں؟ اور کیا وہی ہے، کہ عبدہٗ کائنات کا

باطنی راز ہے ...."

اُس آخر زماںؐ کے دیدار کا مفہوم ایک ہے کہ

اُس کا حکم خود پر جاری ہو ......، اور دُنیا میں وہ

رسولِؐ انس وجاں کے مانند رہ کہ تو انس وجاں کے لیے

قبول ہو، اور پھر خود کو دیکھ اور ایسا دیکھتا

اُسے دیکھنا ہے کہ اُس کی راہ

سازوں کا ایک راز ہے!"

۸

انسانی صورتِ حال اپنے سیکولر نظامِ تربیت کے ذریعے ایک ایسے دوراہے پر

آچکی ہے جہاں انسان نے کائنات کو ویران اور بے آباد کر دیا ہے۔ انسان نے تجربے کی اُن وسعتوں کو اپنے علم سے بے دخل کر دیا ہے جہاں سے انسان کے مخلوق ہونے کی صداقت کا ادراک ممکن ہوتا ہے۔ اور عقل و خرد کی قوتوں سے اپنے ماحول کی ناسازگاری کو دور کرنے کی سعی کی ہے مگر کیا حاصل ہوا ہے — ویرانہ، بے آباد زمین آسمان، اور بے آسرا آدمی ...... ہر تہذیب اس سوال کے سامنے اپنی آنکھیں بند نہیں کر سکتی۔ اور یہ سوال ہر تہذیب کے در و بام پر از خود ظاہر ہوتا ہے اور ہوتا رہا ہے کہ کیا آدمی بے آسرا ہے؟ تہذیبیں عموماً اس سوال کو نظر انداز کرتی ہیں۔ اور اپنی دشواریوں کے دوران اپنے فکری ذخائر کی طرف دیکھتی ہیں۔ اور انھیں ادارے اور روایات، رسوم اور قیود، عبادات اور آداب دکھائی دیتے ہیں۔ مگر انسان کی بنیادی کیفیت کا کوئی جواب دستیاب نہیں ہوتا کہ آدمی بے آسرا کیوں ہے؟ اور آدمی عصر حاضر میں بھی بے آسرا ہو رہا ہے اور اسے کائنات کے ویرانے میں کوئی گوشۂ عافیت نظر نہیں آتا۔ کیونکہ کائنات ویران ہو چکی ہے۔ انسان عقل و خرد کے پاس اپنا ضمیر رہن رکھ چکا ہے۔ اور وحی و معراج کی سچائی اس کی دسترس سے دور جا چکی ہے۔ کیا اس کی دنیا ختم ہو چکی ہے؟ اور کیا انسان اس لیے بے آسرا ہے کہ اس کی دنیا میں نئے نئے صنم کدے ظاہر ہوئے ہیں اور اس کی ویران کائنات میں تشویش ناک قدموں کی آہٹ سنائی دیتی ہے!

صنم کدہ ہے جہاں

۱

پچھلے تیس چالیس برسوں کے دوران دُنیا ایک نئی تہذیبی صورت حال سے دوچار ہوئی ہے اور آزادیٔ جبلت کا زمانہ ظاہر ہوا ہے۔ انسان کی حیاتیاتی زندگی ایک نئے تجربے سے آشنا ہوئی ہے۔ اس نئی تہذیبی صورت حال کو کسی ایک قوم یا ملک یا براعظم کے ساتھ منسوب نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس کے لیے جغرافیائی یا نسلی دلائل کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس صورتحال کے اجزائے ترکیبی پیچیدہ اور مختلف ہیں۔ اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ یہ صورتِ حال زوال مغرب کے فوراً بعد ظاہر ہوئی ہے اور دولتمند ملکوں کے دارالحکومتوں سے ہوتی ہوئی نوآزاد ملکوں میں وارد ہوئی ہے۔ اور قوموں کی تقدیر نادانستہ طور پر اس صورتِ حال سے بُری طور متاثر ہوئی ہے۔ بنیادی طور پر اس صورت حال کی کیفیت آزادیٔ جبلت کی ہے مگر اسے جبلت کے ساتھ منسوب کرنے سے اس کی وضاحت مکمل نہیں ہوتی۔ تاہم یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ نہر سویز کے مغرب میں اس کی اہم کیفیت جبلتوں کی آزادی کی ہے مگر مشرقی براعظموں میں یہ کیفیت مجرد آزادی کی کیفیت ہے۔ اور ان ملکوں میں اس کے ساتھ نئے سوال ظاہر ہوتے ہیں۔ ہمارا ملک اس تہذیبی صورت حال کی کسی حد تک نمائندگی کرتا ہے۔ تاہم جو تجربہ اس طرح ظاہر ہوا ہے وہ نوآزاد ملکوں کے کردار کی بھی وضاحت

کرتا ہے۔

وطن کے جغرافیائی تصور نے جہاں نیشنلزم کو مرتب کیا تھا وہیں اس تصور کی تائید میں وطن کی سرزمین ایک نئے موضوع کے طور پر ظاہر بھی ہوئی تھی۔جیالوجی (علم طبقات الارض) نے اسے ایک نیا مفہوم دیا اور معاشرتی علوم نے اس کی فضا اور آب وہوا میں انسانی اور گروہی سرگزشت کی تلاش کی۔ اس دوہرے عمل سے تاریخ صرف لکھی ہوئی تاریخی شہادت تک ہی محدود نہ رہی بلکہ قدیم سے قدیم ترین کی تلاش میں زمانے کے اعتبار سے دور دراز مقامات تک پہنچ گئی اور تاریخ اور لوک مالا میں ایک نیا رشتہ پیدا ہوا۔ یعنی لوک مالا کو تاریخ کا درجہ ملا۔ اور نو آزاد قوموں نے اپنے تشخص کے لیے کیلنڈر کے کئی ہزار برس اپنی تائید اور تصدیق میں اپنے نام جمع کر لیے اور اس طرح اپنی قومی نفسیات کی تشفی کی۔ اگر ان شواہد کو دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ نو آزاد ملکوں نے عددی اعتبار سے خود کو دولتمند اور ترقی یافتہ ملکوں سے زیادہ بزرگ اور قابلِ احترام قرار دیتے ہوئے اپنی اُس "انا" کی تسکین کی جو امپیریلزم کے زمانے میں دبی رہی تھی اور جس کے نازک احساس پر ثبت زخم برابر ہرے تھے۔

بادی النظر میں یہ عمل تاریخ کی شناخت اور دریافت کا عمل تھا۔ اور آزادی کے اس تصور کا فکری جذبہ تھا جس کے تحت دوسری جنگ عظیم کے بعد قومیں اپنے ملکوں میں آزاد ہوئی تھیں۔ مگر اس عمل کی صورت مختلف ممالک میں مختلف تھی۔ مصر میں اِس عمل سے بہت پہلے مغربی اہلِ علم نے فراعنہ کے مصر کو اور اہرام کے زمانے کو مصری تاریخ کے ساتھ مربوط کیا تھا۔ ٹیونس میں قرطاجنہ کا عہد، اور عراق، شام اور فلسطین میں بابل، نینوا اور بنی اسرائیل کے زمانے کی تاریخ کھود کر از سر نو مرتب ہوتی تھی۔ ایران اپنے شعور کو قدیم آریائی زمانے تک پیچھے لے جانے میں کامیاب ہوا۔ اور اس ایران کو مرتب کرنے کی جدوجہد میں سنجیدگی کے ساتھ شامل ہوا جو قدیم یونان کا ہمعصر تھا۔ ہندوستان میں

کیفیت اتنی ڈرامائی نہ تھی۔ کیونکہ ہندوستان اپنے بعض مرکزی مذہبی روّیوں کی بنا پر اس تاریخ کے ساتھ برابر پیوست تھا جو جنوبی ہند کی غاروں یا وسطی ہند کے مندروں میں دیواروں اور پتھروں پر سنگ تراشی کی صورت میں موجود تھی۔ مایا اور آتما کا فلسفہ نئے ہندوستان کو پراچین بھارت سے منسلک کرتا تھا۔ مگر ہمارے ملک میں اس عمل کی صورت بالکل جدا تھی۔

ہمارا ملک (پاکستان) اپنی قوم اور قومی شخصیت کے ساتھ اقوامِ عالم میں اور جنوبی ایشیا کے ممالک میں ہر اعتبار سے نووارد تھا۔ اس لیے ۱۹۵۰ء کے بعد یہ فقرہ عموماً سنائی دیتا تھا کہ ہم ایک بالکل نیا ملک ہیں اور ابھی ہماری عمر ہی کیا ہے؟ اس روّیے نے قومی شعور میں بچے کی نفسیات کو شامل کرکے نہ صرف فکری دشواریاں پیدا کیں بلکہ حکمرانی کے تجربے میں بھی افسوسناک الجھنوں کو داخل کیا۔ اور قومی شعور میں بچے کی نفسیات کے مخالف ردِّعمل کے لیے گنجائش پیدا کی۔ اور اس طرح سرزمین جیالوجی اور معاشرتی علوم کی شناختوں اور دریافتوں کے لیے موضوع بن کر ظاہر ہوئی۔ اور ہڑپہ، موہن جوڈارو اور گندھارا کی عمر کو پاکستان کی قومی شخصیت کی عمر میں شامل کرنے کی تحریک شروع ہوئی اور یہ فکری دوراہا سامنے آیا کہ ہمارا ملک نیا ہے مگر ہماری سرزمین قدیم ترین ہے۔

اس ضمن میں یہ امر غور طلب ہے کہ ہڑپہ، موہن جوڈارو اور ٹیکسلا کے علاقوں میں کھدائی کا کام انڈین ایمپائر کے دنوں میں ہوا تھا۔ اور کھدائی کے نتائج بھی انہی دنوں سامنے آئے تھے۔ مگر ان نتائج کو سنجیدگی کے ساتھ قومی پہچان کے اجزا میں شامل نہیں کیا گیا تھا۔ ان کی اہمیت اُس زمانے میں صرف اتنی تھی کہ ان کو تاریخی ماخذوں کا درجہ حاصل تھا۔ اور ان کی مدد سے تاریخ ہند کے بعض ادوار کو جانچا اور پہچانا گیا تھا۔ اور زمین کی ارضی پیمائش کے ضمن میں کوائف حاصل کیے گئے تھے۔ البتہ یورپی ماہرینِ طبقات الارض اور

آثارِ قدیمہ کے افسروں کا اندازِ فکر جداگانہ تھا۔ اُن کے نزدیک شمال مغربی ہندوستان کے ایسے ارضی آثار اُس سلسلے کا حصّہ تھے جو ایک طرف بحرِ روم کے مشرقی ساحل سے شروع ہوتا تھا اور سندھ کی وادی تک پہنچتا تھا اور دوسری طرف جنوبی اور وسطی ہند کے قدیم مندروں سے ہوتا ہوا ہمالیائی ریاستوں، ٹیکسلا، افغانستان، ایران اور ترکی کے ساتھ یونان میں ختم ہوتا تھا۔ یورپی ماہرین اِن آثار کی مدد سے انسانی تہذیب کے اُن دورِ اُفتادہ زمانی منطقوں کی تحقیق چاہتے تھے جو مسیحی تہذیب کی آمد سے پہلے اور بعض حالات میں بہت پہلے موجود تھے اور اب محو ہو چکے تھے۔ یورپی ماہرین صرف اِن آثار کی تحقیق کو اس علاقے ہی کے ساتھ محدود نہیں کرتے تھے۔ انھوں نے جنوبی امریکہ، افریقہ کے جنگلوں اور صحراؤں اور یورپ کے مختلف مقامات میں بھی ایسے آثار دریافت کیے اور کم از کم برطانیہ میں اینگلوسیکسن، کیلٹک اور رومن آثار دریافت کر کے برطانیہ کی قدیم تاریخ کو اس کے ماخذوں سے آگاہ کیا۔ یورپی ماہرین نے پرانی زبانوں کی ادبیات پر بھی کام کیا اور اساطیرِ قدیم کو زمانے کی روشنی دکھائی۔ اُن کے اِس کام کو اچھا یا بُرا کہا جا سکتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اُن کا یہ سارا کام اُسی رویّے ہی کا ایک اظہار تھا جس کے ساتھ وہ سائنس کے لیے کام کرتے تھے یا دریاؤں کے دہانے یا منبع دریافت کرتے تھے یا کوہ پیمائی کے لیے پہاڑوں کی چوٹیوں پر اُترتے چڑھتے تھے۔ تاہم اس رویّے اور اس کارکردگی سے جو تہذیبی اثرات مرتب ہوتے وہ کئی اعتبار سے غور طلب ہیں۔

۲

آثارِ قدیمہ کے تہذیبی اور تاریخی اُفق پر دار دہونے سے جہاں نوآزاد ملکوں کو زمانی اعتبار سے قدیم ترین ہونے کا فخر دستیاب ہوا۔ وہیں نظریۂ توریث کی روشنی میں جغرافیے نے نسل کی صورت اختیار کی اور قوموں کے نسلی تشخص کا تصوّر ظاہر ہوا۔ مگر زمانے کی آب و ہوا اس تصوّر کے لیے کچھ زیادہ سازگار نہ تھی۔ نازی جرمنی نے نسل پرست

شخصیت اختیار کر کے نسلی تشخص کے تصور کی اساس کو نقصان پہنچایا تھا۔ اور نو آزاد ملکوں کی برادری میں اسرائیل، روڈیشیا اور جنوبی افریقہ کی شالیں بھی نسلی تشخص کی حمایت کرنے سے قاصر تھیں۔ مصر میں فراعنہ کے مجسموں اور قدیم مصری عبادت گاہوں کی بے ضرر نمائش اور اشاعت نے اپنے زمانے میں صدر ناصر کے لیے دشواریاں پیدا کی تھیں۔ اس لیے آثار قدیمہ کی تہذیبی موجودگی نسلی تشخص کو قومی شخصیت میں جذب کرنے میں کامیاب نہ ہو سکی اور متعدد عمرانی اور مذہبی وجوہات کی بنا پر نو آزاد قوموں کی شخصیت کا نسلی رشتہ آثار قدیمہ کے ساتھ قائم نہ ہو سکا۔ مگر پاکستان میں جس نوع کا فکری دور رونما ہو رہا تھا اُس نے آثار قدیمہ کو نظریاتی بحث میں ایک اہم مقام دیا۔

نظریاتی اعتبار سے جو سوال سامنے آیا یہ تھا کہ پاکستان کی قومی شخصیت کا اِن قدیم ترین آثار کے ساتھ کیا رشتہ ہے؟ جواب میں اِن آثار کو کلچر میں شامل کر لیا گیا مگر ایک زندہ اصول کے طور پر اس کلچر کے تسلسل کے بارے میں سنجیدہ شکوک پیدا ہوئے۔ کیا کلچر زندہ تحریک کے طور پر موجود نہیں ہوتا؟ اور اگر یہ رائے درست ہے تو کیا یہ آثار ایک زندہ تحریک کے طور پر برابر موجود ہیں؟ اور کیا ان کے ساتھ اجتماعی یادداشت کا سلسلہ برابر قائم ہے؟ اور اگر اِن تمام سوالوں کا جواب ہاں میں ہے تو کیا اِن آثار کی مدد سے قومی نسلی تشخص کے تصور کو ثابت کیا جا سکتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں علاقائی نسلی تشخص کا تصور اُبھرا اور علاقائی زبانوں اور علاقائی وحدتوں نے قومیتوں کے تصور کی صورت اختیار کی اور قومی تشخص کے مقابلے میں قومیتوں کے تشخص کا مفروضہ ظاہر ہوا۔ تاریخ جغرافیے میں اور جغرافیہ آثار قدیمہ میں روپوش ہونے لگا۔ نظریے نے مقامیت حاصل کی اور مقام نے نسل اور علاقے کو رونما کیا۔ اور ملک جمع متکلم سے واحد متکلم کی کثرتوں سے دوچار ہوا۔

بیسویں صدی کے آغاز میں اقبال نے وطن کے جس تصور کی خطرناکیوں سے خبردار

کیا تمام ہی تصور نئے چہرے اور نئی زبان کے ساتھ اُس قومی شخصیت کے ساتھ نبرد آزما ہوا جسے ایک نسل اپنے اجتماعی شعور کے ساتھ قبول کر چکی تھی۔ برصغیر کا دھرتی کا تصور آثارِ قدیمہ کے راستے واپس آیا اور پاکستان کی نظریاتی اساس سے متصادم ہوا۔ یہ کیفیت ایک بنیادی نوع کی کیفیت تھی اور بدستور بنیادی ہے۔ کہ برصغیر میں ان دو تاریخوں کے درمیان ہمارا اپنا شعور کس قسم کی حد فاصل قائم کرتا ہے۔ کیا نسلی تشخص اور علاقائی وحدت، قومی تشخص اور نظریاتی وحدت میں جذب ہو سکتی ہے اور کیا اجتماعی یادداشت کو مصنوعی اور غیر قدرتی معلومات کے ساتھ بدلا جا سکتا ہے؟ اور کیا انسان کے شعور کو آمادہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے قریب ترین نقوش سے محروم ہو جائے؟ پاکستان میں ان سوالوں اور ان کے ساتھ وابستہ رویوں نے نئی نسلوں کی نفسیات کو بڑی گہری طرح متاثر کیا ہے اور نئی نسلوں کے اندر متحارب رویوں کے منطقے قائم ہو گئے ہیں اور قومی تشخص، نسلی تشخص اور تاریخی تشخص کے درمیان محصور ہوتے دکھائی دیتا ہے۔

۲

اس موضوع پر پچھلے دس پندرہ برسوں کے دوران کافی بحث مباحثہ ہوتا رہا ہے اور مشرقی پاکستان کی علیحدگی کے بعد یہ موضوع سنجیدہ نوعیت اختیار کرتے نظر آتا ہے۔ ۱۹۷۱ء کے کچھ برس بعد ایک انٹرویو میں آل انڈیا ریڈیو پر بات چیت کرتے ہوئے ہمارے ایک اہلِ قلم کا بیان تھا کہ اُسے کچھ علم نہیں ہے کہ پاکستان کا نظریہ کیا ہے؟ اور اس کی نظریاتی اساس کیا ہے؟ کبھی ہمیں بتایا جاتا ہے کہ ہماری تاریخ محمد بن قاسم سے شروع ہوتی ہے اور یہ بنو اُمیّہ کا دور تھا اور کبھی کہا جاتا ہے کہ نہیں! ہماری تاریخ محمود غزنوی سے شروع ہوتی ہے اور یہ بنو عباس کا زمانہ تھا۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ ہماری تاریخ ہڑپّہ، موہنجوڈارو اور گندھارا سے شروع ہوتی ہے۔ ہم ان میں سے کسے درست اور کسے غلط کہیں؟

میری تاریخ میری زمین ہے۔" مگر جب آل انڈیا ریڈیو کے انٹرویو لینے والے نے اس جواب پر مزید سوال کیا کہ آپ نے بھارت سے ہجرت کی ہے اور آپ کا گاؤں بھارت کی سرزمین پر ہے تو آپ کس تاریخ کو اپنی تاریخ کہیں گے؟ تو اس سوال پر اس نے کہا: "میں کچھ نہیں جانتا۔ میں کنفیوز ہو چکا ہوں۔ میری ہم عصر نسل کا بھی یہی حال ہے، تاریخ، زمین، نظریہ...... میں نے اِن پر سوچنا چھوڑ دیا ہے......"

۴

کچھ اسی انداز میں ۱۹۷۱ء کے ایک آدھ برس بعد پاکستان کے نوجوانوں کی ایک تنظیم کے ایک سابق عہدہ دار نے مجھ سے ایک مجلس میں کہا کہ ہم پچھلے پچیس برسوں سے جس طرح سوچتے رہے تھے وہ غلط تھا اور اس لیے غلط ثابت ہوا ہے۔ غلط سے صحیح پیدا نہیں ہو سکتا۔ اور ہم جغرافیے کو تاریخ میں نہیں بدل سکتے۔ اقبال کی باتیں اقبال کے زمانے میں درست تھیں، ان کا زمانہ اور تھا اور اس کے ہم عصر ہم سے مختلف تھے۔ اس لیے ہم خلافت تحریک کے خلوص کو ۱۹۷۲ء میں تلاش نہیں کر سکتے۔ ہمیں اپنی غلطی کو مان لینا چاہیے۔ اور نظریے اور تاریخ کے ذکر کو ترک کر دینا چاہیے۔ زمانے کی ہوا بدل چکی ہے اور دنیا کی قومیں مذہب کے نام سے الرجک ہیں۔ اس لیے نظریے میں مذہب کی تلاش فضول ہے"۔ —— میری جوانی اِس نظریے کی اشاعت میں صرف ہوئی اور حاصل کیا ہوا؟ بدنامی، کھوکھلے ہونے کا احساس اور زخم...... شاید میں بوڑھا ہو رہا ہوں اس لیے تلخ یادداشتوں سے دامن چھڑانا چاہتا ہوں۔

۵

اس ضمن میں مشرقی پاکستان میں رونما ہونے والی بنگالی قومیت کی تحریک کا سرسری تذکرہ بھی غور طلب ہے۔ واقعات کے ظاہر ہو کر گزر جانے کے بعد جو صورت نظر آتی ہے وہ کچھ یوں ہے کہ مجیب الرحمٰن کے چھ نکات کا بنگالی قومیت کی تحریک سے

غالباً کوئی تعلق نہ تھا۔ چھ نکات کا مسئلہ دستوری اور آئینی تھا اور اسے نظریاتی بنیادوں پر حل کیا جا سکتا تھا مگر بنگالی قومیت کی تحریک براہِ راست پاکستان کے نظریاتی وجود سے متصادم تھی۔ اور اسے کلچر کے نام پر مغربی پاکستان میں بھی خاصی مقبولیت حاصل تھی۔ بنگالی کلچر میں عورت کا مقام، رقص کی اہمیت، رسومات جو زیادہ تر دیہاتی معاشرے کی نمائندگی کرتی تھیں اور مناظرِ فطرت پر مشتمل شاعری اور لوک گیت نسلی و علاقائی وحدت کا تصوّر...... اِن اجزا سے وہ تحریک منظم ہوئی جو بالآخر پاکستان کی نظریاتی تاریخ میں ایک الم ناک سانحے پر ختم ہوئی تھی۔ اس نوع کے واقعات نائیجیریا اور کانگو میں بھی رونما ہوئے اور تھوڑے سے ردّ و بدل کے ساتھ بھارت میں بھی ظاہر ہوئے، مگر مشرقی پاکستان میں ان کی کیفیت نظریاتی تھی اور دوسرے ملکوں میں ان کی صورت مقامی اور علاقائی تھی مشرقی پاکستان کا سانحہ ان سے بہت مختلف تھا۔

تاہم بنگالی کلچر کے خوبصورت پردے کے پیچھے جو انسانی حقیقت موجود تھی اُس پر بنگالی قومیت کی اساس قائم نہ تھی۔ اقتصادی اعتبار سے کمزور اور نسلی اعتبار سے گمنام اور بے وقار یہ انسانی حقیقت اُس ظلم کا شکار تھی جو اقتدار کے عصری تصوّر سے پیدا ہوتا ہے۔ اقتدار کا عصری تصوّر ایک بڑے پیمانے پر کرۂ ارض کو علاقۂ اثر میں بانٹنے کا تصوّر ہے۔ اٹھارھویں صدی کی ہفت سالہ جنگ کے بعد مشرق کے ممالک بدستور علاقہ ہائے اثر میں منقسم ہوتے رہے ہیں اور اس وقت بھی ملکوں کی قسمتوں کو زبردست قوتوں کے علاقوں میں بانٹنے کی رسم ختم نہیں ہوئی۔ اسی لحاظ سے عصری تصوّر، اقتدار کی اجارہ داری کو قائم کرتا ہے اور اس اجارہ داری کو پائیدار اور مستقل رکھنے کا برابر اہتمام کرتا ہے۔ پاکستان بھی ایک محدود پیمانے پر اقتدار کے اس عصری تصوّر سے آزاد نہ تھا۔ اس لیے اقتدار بعض تسلیم شدہ اصولوں کے باوجود، مغربی پاکستان میں مرتکز

ہوگیا۔ اور مشرقی پاکستان کی اقتدار میں شرکت رک گئی۔ اس کیفیت سے نظریہ اور اقتدار بظاہر مستحکم دکھائی دیے مگر فی الحقیقت اِن کے مابین تصادم کے رجحانات پرورش پانے لگے اور نتیجے میں اقتدار کی اجارہ داری کی دہلیز پر نظریے کے آبگینے ٹوٹ گئے!

ایک نظریاتی مملکت کے لیے غالباً یہ سوال بے محل نہ ہوگا کہ اقتدار کیا ہے؟ مگر صداقت یہ ہے کہ پچھلے تیس برسوں کے دوران پاکستان میں اس سوال کو نہ تو پوچھا گیا ہے اور نہ اس پر غور کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ قرارداد مقاصد میں اقتدار کو قادرِ مطلق کے حوالے کردینے کے بعد نیابت کے دعویدار انسانوں نے اقتدار کے عصری تصوّر کو قبول کرلیا۔ اور ایسا کرتے ہوتے اس امر کو بھول گئے کہ اقتدار کے عصری تصوّر میں نیابتِ الٰہی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ اقتدار کا عصری تصور جس فلسفے پر قائم ہے وہ انسان کو کلّی حقیقت قرار دیتا ہے۔ اور حکمرانوں کی "انا" کو مستحکم کرنے کے لیے طریقِ کار واضح کرتا ہے۔ اس تصور کو زیادہ قریب سے دیکھتے ہوئے یہ علم بھی ہوتا ہے کہ اقتدار انسانی "انا" کی جبلتوں سے برآمد ہوتا ہے۔ اسی لیے انسانوں کے درمیان نظریے کی وحدت کی بجائے جبلتوں کی کشمکش کو فروغ دیتا ہے۔ ان اجزائے ترکیبی کے ساتھ اقتدار کا عصری تصوّر مفادات کی پیروی کرتا ہے۔ اپنے دائرۂ اثر (علاقہ ہائے اثر کی محدود علاقائی اور انسانی صورت) کو مستحکم کرتا ہے اپنے قیام کو مستقل کرنے کی جدوجہد میں ظلم کو روا رکھتا ہے اور معاشرتی ناانصافیوں کو پیدا کرتا ہے۔ پاکستان میں اقتدار کے عصری تصوّر نے نیابتِ الٰہی کو ترک کرکے مشرقی پاکستان کا سانحہ رونما کیا اور نظریے کو شکوک و شبہات میں مبتلا کردیا۔ بھارت میں اقتدار کے عصری تصوّر نے اندرا گاندھی کے لیے مشکلیں پیدا کیں، اور جنوبی ایشیا کی سیاسیات میں اقتدار کا عصری تصور حکمرانوں کے عروج و زوال کی عبرت ناک روداد بنتا گیا۔

غالباً ہر نظریاتی مملکت میں یہ امر تسلیم کیا گیا ہے کہ اقتدار کی اپنے طور پر کوئی

حیثیت نہیں ہے۔ پاکستان میں بھی اس سچائی کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مگر اقتدار کو "انا" کے ساتھ ملوّث کر کے اقتدار کو حکمرانی کے وسیلے کے طور پر استعمال کرنے سے جو رویّہ پیدا ہوتا رہا وہ بادشاہت کا رویّہ تھا۔ جس نے اقتدار کو حکمرانوں کا حق قرار دیا۔ اور یہ حقیقت فراموش کر دی گئی کہ اقتدار نہ تو حق ہے اور نہ پائیدار ہے اور نہ اسے مستقل کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اقتدار محض امانت ہے۔ اقتدار کو امانت کے ساتھ منسوب کرنے کے لیے جس طریقِ کار اور فکری رویّے کی ضرورت تھی وہ دونوں اجزا اقتدار کے عصری تصوّر میں ناپید ہیں۔

۶

اقبال کے فکری اور شعری تناظر میں اقتدار کا عصری تصوّر فرعون اور کچنر کی علامتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ فرعون قدیم انسانی جبلّتوں کی نشاندہی کرتا ہے اور کچنر جدید مغربی انسانی رویوں کی نمائندگی کرتا ہے۔ جاوید نامہ میں یہ دونوں صورتیں فلک زہرہ میں نمودار ہوتی ہیں اور پرانے دیوتاؤں کی موجودگی سے اپنا مفہوم اخذ کرتی ہیں۔ اقبال کی نظر میں فرعون اور کچنر دونوں منکرانِ غائب و حاضر پرست ہیں۔ حاضر پرستی سے انسانی جبلّتیں فوری اور موجود کو مستقل گردانتی ہیں۔ اور جہاں انا کے لیے ہلاکت پیدا کرتی ہیں۔ وہیں اقتدار کی متعدد عصری صورتوں کے ذریعے قوموں اور تہذیبوں کو زندگی اور موت کی کشمکش سے دوچار کرتی ہیں۔ جاوید نامہ کا یہ منظر غور طلب ہے:

(اور رُومی نے مجھے کہا اُٹھ اور میرا دامن مضبوطی سے تھام اور دیکھ)

"اُس کہستان کی طرف اور اس کی بلندیوں کی جانب جو

موسےؑ سے محروم ہیں۔ مگر برف پوش ہیں۔ چاندی کے انبار در انبار کے

مانند اور ان کے پرے الماس کی رنگت کے

سمندر ہیں جن کی گہرائی ان کی سطح سے زیادہ روشن اور

آشکارہ ہے، جہاں نہ موج اور نہ طوفان خلل انداز ہے
اور جس کا مزاج مسلسل سکوں ہے
یہی مقام ہے جو سرکشوں اور ظالموں کی آماجگاہ ہے جو
غائب کے انکاری ہیں اور موجود و حاضر کی
پرستش کرتے ہیں۔ اِن میں ایک مشرق کا ہے اور دوسرا مغرب کے
ممالک سے ہے۔ اِن کا کام خدا کے بندوں کے ساتھ
رزم آرائی ہے۔ ایک کی مغرور گردن عصائے موسیٰؑ سے لرزی اور
ایک کی خود پسند گردن
درویش کی تلوار سے تن سے جدا ہوئی، دونوں کا نام
فرعون ہے ایک قدآور اور دوسرا کوتاہ قد اور دونوں
آغوشِ دریا میں پیاس کے عذاب سے
ہلاک ہوتے اور تلخیٔ مرگ سے آشنا ہوئے کہ
ظالموں اور سرکشوں کی ہلاکت میں
نشانِ خداوندی ہے......"

اس تمہید کے بعد یہ دونوں کردار زمانۂ حاضر کے اُفق پر ظاہر ہوتے ہیں اور رُومی
اِن کے ضمیر کو آنے والی تہذیبوں کے لیے چاک کرتا ہے۔۔۔

"میرے پاؤں پر پاؤں رکھتا آ، اور خوفزدہ نہ ہو اور
اپنا ہاتھ میرے ہاتھ کی تحویل میں دے اور خوف سے آزاد ہو
موسیٰؑ کی طرح میں سمندر کو شق کرتا ہوں اور
تیرے لیے اِن کے ضمیر کی خبر لاتا ہوں....

"اور سمندر نے اپنا سینہ ہم پر کھول دیا، یا شاید ہوا تھی جو
پانی کی صورت ظاہر ہوئی تھی، اور اس کی وادی کیا تھی رنگ
اور بُو سے محروم گہرائی تھی، اور اس کی تاریکی
تہہ در تہہ تھی، رُومم کا بزرگ رہنما سورہ طٰہٰ کے ساتھ
آگے اور آگے بڑھتا رہا اور سمندر کی تہہ میں چاند طلوع ہوا اور پہاڑوں کے
درمیان عُریاں اور یخ سے منجمد اور دم بخود
دو انسان نظر آئے جن کا ذہن اُن کا ساتھ چھوڑ چکا تھا اور
جو مسلسل حیران تھے۔
انھوں نے ایک نظر رومی کو دیکھا اور دوسری بار نظر
اپنی جانب کی، اور فرعون پکار اٹھا کیسا طلسم ہے؟ روشنی کا ایسا
دریا کیا ہے؟ یہ کونسی صبح ہے؟ یہ نُور کیا ہے؟ اور یہ کیسا
ظہور ہے؟"

[رُومی نے کہا کہ ہر وہ شے جو پنہاں ہے اُس کے سبب
ظہور پاتی ہے اور اس نور کا سبب ید بیضا ہے۔ یہ سُن کر فرعون
نے کہا......]

"آہ! میں نے عقل اور دین کے نقد زر کو ہار دیا اور دیکھا
مگر نُور کی پہچان نہ کی۔ اے
دُنیا کے حکمرانو! میری جانب دیکھو
اے تباہ کارو! میری جانب دیکھو
افسوس اُن پر جو ہوس سے اندھے ہو چکے ہیں اور جو
مرقدوں کو لعل و گوہر کی خاطر لوٹتے ہیں ایک پیکر ایک خالی جسم

عجائب گھر میں باقی ہے جس کے ہونٹوں پہ
خاموش افسانہ سے جو اقتدار اور ملک گیری کا ذکر کرتا ہے
اور اندھوں کو نظر بخشتا ہے
اقتدار اور ملک گیری کیا ہیں؟ نفاق کو کاشت کر کے استحکام پانے کے
طریقے ہیں اور اسی راہ پہ اقتدار ڈوب جاتا ہے
اور استحکام کے طریقے کارآمد نہیں رہتے.....؟

فرعون اقتدار کے عصری تصور کی نشاندہی کرتے ہوئے جس برائی کی طرف اشارا کرتا ہے وہ اقتدار کا ہوس میں تبدیل ہونے کا رُجحان ہے۔ یہ تصور اقتدار کے مقاصد کو عقل اور دین کی رہنمائی میں حاصل نہیں کرتا اس لیے اس کے تمام تر مقاصد 'انا' میں محدود ہو جاتے ہیں اور 'انا' کی اندرونی نفسیاتی اور فوری کشاکش اس تصور کو جبلتوں کے تابع کر دیتی ہے۔ اور یہ کیفیت اس وقت تک واضح نہیں ہوتی جب تک کہ اقتدار زوال سے دوچار نہیں ہوتا۔ انا کی سخت گیری کے باعث یہ زوال موت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ مگر ایسا زوال انسانی صورت حال کے لیے مفید ثابت نہیں ہوتا۔ تاوقتیکہ اس زوال کے ساتھ 'انا' کو اپنے انحراف کا احساس نہ ہو اور اسے اقتدار کے اُس تصور کی پہچان نہ ہو کہ اقتدار محض امانت ہے۔

تاہم اقبال فرعون اور کچنر کو ایک ساتھ ظاہر کرتے ہوئے فرعون کے رویے کو کچنر میں نمایاں کرتا ہے۔ کچنر نے سوڈان میں مہدی سوڈانی کی لاش کو قبر سے نکال کر بے حُرمت کیا تھا۔ اور عالمِ اسلام میں برطانوی سامراج کو مستحکم کرنے کی اندھا دھند جدوجہد کی تھی۔ پہلی جنگِ عظیم کے دوران کچنر کا بحری جہاز آب دوز کا شکار ہوا اور وہ سمندر کی موجوں میں بے نشان ڈوب گیا تھا۔ اقبال کچنر کو یورپی اقوام کے اقتدار کا نمائندہ قرار دیتا ہے۔ اور اِس اقتدار کو وہی مقام فراہم کرتا ہے جو اِس کے عصری تصور سے ظاہر ہوتا ہے۔ فرعون کے ظاہر ہونے کے بعد فلکِ زہرہ کے اسی مقام پر کچنر کی آواز سنائی دیتی ہے۔

کچنر کہتا ہے :

"اقوامِ یورپ کی منزل اور اس کا مقصد بلند ہے۔ لعل و گہر
کے لیے زمین کی کھود مدعا نہیں ہے اور نہ مرقدوں کو
کھول دینا اہلِ یورپ کا مقصد ہے۔ مصر کی تاریخ اور اس کی سرگزشت
اور فرعون اور موسیٰؑ کا مقام ان آثارِ قدیم سے روشن ہے
اور ظاہر ہوتا ہے۔ علم اور حکمت سائنس اور دانائی کا مقصد
رازوں کو ظاہر کرنا ہے اور دانائی جستجو اور تلاش کے بغیر
بے معنی ہے....."

کچنر اقتدار کے عصری تصور کو یورپی تہذیبی مقاصد کی شکل میں ظاہر کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ یورپ اگر آثار قدیمہ کو زمانے کی روشنی دکھاتا ہے تو صرف اس مقصد کے لیے کہ علم و حکمت کی ترقی ہو اور قومیں ڈوبے ہوئے زمان و مکان کے چہرے پر لکھی ہوئی تحریر پڑھ سکیں اس رویے کے پیچھے البتہ ایک سوال کچنر ہی کے ضمیر کو بیان کرتا ہے اور جسے کچنر ظاہر نہیں کرنا چاہتا کہ یورپی اقوام مشرق وسطیٰ میں کیوں موجود ہیں ؟ مصر پر اُن کے تسلط کا کیا سبب ہے ؟ اور سوڈان میں جنرل گارڈن کی موت کے بعد انتقامی کارروائی کی ضرورت کیوں پیش آئی تھی ؟ کیا ان سب کا مقصد علم و حکمت، سائنس اور دانائی کی ترویج تھی اور حکمت افرنگ کی خدمت تھی یا اقتدار کو ان علاقوں میں جائز قرار دینے کی سوچی سمجھی کوشش تھی ؟ اقتدار کا عصری تصور ذاتی انا (فرعون) کو تہذیبی انا میں بھی منتقل کرتا ہے۔ اور اس طرح اپنے آپ کو پائیدار کرنے کے لیے ظلم کی پالیسی کو نافذ کرنے میں بھی کوئی عار محسوس نہیں کرتا ــــــ کچنر کی آواز اور اُس کا جواب سُن کر فرعون پوچھتا ہے :

"علم و حکمت نے مرقدوں کو بے پردہ کیا اور ان کے لیے
میری ہی لحد ظاہر ہوئی مگر مہدی کے مرقد نے کیا تھا کہ

اُس کی قبر بے پردہ ہوئی ؟"

فرعون کا سوال اقتدار کے عصری تصور میں انتقام کے رویّے کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس اعتبار سے جہاں کہیں اقتدار کا عصری تصور ظاہر ہوا ہے انتقام کے رویّے بھی اس کے ہمراہ ظاہر ہوتے ہیں۔

۷

اِس زمانے میں فرعون اور کچنر کے ساتھ اقتدار نے اور زیادہ سنگین صورت اختیار کر لی ہے، 'انا' نے ذات اور تہذیب کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے۔ انفرادی 'انا' نے جماعتی 'انا' کی تشکیل کی ہے اور جماعتی 'انا' نے تہذیبی 'انا' کو مرتب کیا ہے۔ اور اس عمل کو جدید پارٹی سسٹم کی ترتیب و تشکیل کا نام دیا گیا ہے۔ اس عمل کے تحت دنیا متعدد نظاموں میں تقسیم ہوئی ہے۔ اور ازم کی ہوا چلنے لگی ہے۔ اور قاآنی کی دُنیا کی یادداشت کتابوں میں سرگوشی کرتی ہے:

نسیمِ خلد می وزد مگر ز جوئبار ہا
کہ بوئے مشک می دہد ہوائے مرغزار ہا

انسان نے فطرت کو مسخر کر کے فطرت سے اِس کی رُوح چھین لی ہے اور ماحول کی آلودگی کے مسئلے کو پیدا کیا ہے۔ سمندر کے پانیوں میں زہر سرایت کر گیا ہے اور فضا میں تابکاری نے ہلاکت آفریں وائرس کی افزائش کی ہے۔ تیل اور معدنیات اور بڑھتی ہوئی آبادی کے لیے رہائش کی ضرورت نے فطرت کے ساتھ انسان کے رشتے کو منقطع کر دیا ہے۔ اور انسانی معاشرہ زلزلوں کی زد میں آگیا ہے۔ ایسی آب و ہوا میں انسان فطرت سے جُدا ہو کر اپنی فطرت کی نگہبانی سے بھی محروم ہوا ہے۔ اور ایک بے آب و گیاہ دُنیا ظاہر ہوئی ہے۔ جاوید نامہ اِس بے آب و گیاہ دنیا کے کرب کی آواز ہے اور آسمان پر برستے ہوئے اَبر اور زمین سے پھوٹتے ہوئے سبزے

کی آرزو کرتا ہے۔

دنیا کے اِس طرح بے آب و گیاہ ہو جانے سے انسان کو آزادی کا تصوّر کچھ اس طرح دستیاب ہوا ہے جیسے علی بابا کو کھُل سم سم کا طلسماتی لفظ دستیاب ہوا تھا لیکن آزادی کے اس تصوّر سے ذمہ داری کو منہا کر دیا گیا ہے۔ ذمہ داری کے بغیر آزادی نے اداروں، اقدار اور روایت کے لیے آزمائش پیدا کر دی ہے اور پُرانے رویّوں کے ملبوں پر نئے رویّے ظاہر ہوئے ہیں۔ مغربی یورپ اور امریکہ کی نوجوان نسلیں اس نئے طرزِ فکر کو اپنا کر اسے دوسری قوموں تک پہنچا رہی ہیں۔ یہ طریقِ فکر یورپ اور امریکہ میں جن حالات کے تحت پیدا ہوا۔ وہ حالات گو نو آزاد ملکوں میں نہیں ہیں مگر نو آزاد قومیں بھی اسی طریقِ فکر سے متاثر ہوئی ہیں اور برابر ہو رہی ہیں۔ اس طرزِ فکر اور تصورِ آزادی نے حاضر لمحے کو اہمیت دی ہے اور حاضر لمحے کے لطف و نشاط کو زندگی کا ماحصل قرار دیا ہے۔ اور ماضی اور مستقبل کو حاضر لمحے کی پہچان سے حذف کر دیا ہے۔ اس لیے نہ ماضی باقی رہا ہے اور نہ آنے والے زمانے ہی کا انتظار باقی ہے۔ ماضی جا چکا ہے۔ مستقبل بے یقینی ہے۔ زندگی میری اپنی عمر کا وقفہ ہے۔ اور یہ وقفہ گزرنے کو ہے۔ اور جو گزر جاتا ہے کب واپس آتا ہے۔ اس لیے آؤ اور اس لذّت کی تلاش کریں جو جسم کی مدد سے حاصل ہوتی ہے۔ اس طریقِ فکر نے جسم کو شناخت کا وسیلہ بنا کر جسم کو حاضر لمحے کا معبود بنا دیا ہے۔ جسم خالق بن چکا ہے اور جسم، انسانی جسم کی پرستش سے ایک نیا مذہبی رویّہ ظاہر ہوا ہے۔

فطرت اور اِس کے مناظر کے تباہ ہو جانے سے جو خلا پیدا ہوا ہے اُسے انسانی جسم نے پُر کیا ہے۔ اور انسانی فطرت نے اُس فطرت کا مقام حاصل کیا ہے جو اٹھارھویں صدی کے دوران اور اِس کے بعد انسان کو اپنی جانب بلاتی رہی ہے۔ تاہم اس واقعے نے دو رجحان ظاہر کیے ہیں۔ ایک رجحان کے زیر اثر تباہ شدہ فطرت

سے محروم ہو کر انسان اُس فطرت کی تلاش میں نکلا ہے جہاں میکانکی تہذیب کی دسترس رسائی نہیں
پہنچ سکی اور جہاں فطرت ابھی اپنی نامحرم صورت میں موجود ہے۔ یہ رجحان ہپّی مرد عورتوں
میں دکھائی دیتا ہے۔ انسانی جسم کی پرستش کا رجحان دوسرا ہے۔ اور اِس کے تحت جسموں
کے اتصال اور وصل سے (ذمہ داری کے بغیر) انسان نے لذّت کو تجربے کا مقام دیا ہے۔
یہ دونوں رجحان باہم ایک دوسرے میں جذب ہو کر نو آزاد ملکوں کی سرحدوں اور اِن کے
کوہساروں میں ظاہر ہوئے ہیں۔ اور نو آزاد ملکوں کی نسلیں اِن سے متاثر ہوئی ہیں۔
اِن رجحانات نے حشیش کو وہ اہمیت دی ہے جو کسی زمانے میں عود و لوبان کو حاصل تھی۔
جسم کی پرستش کے لیے حشیش نے کیمیا کا درجہ حاصل کیا ہے۔

۸

اس طریقِ فکر کے حامی اِس امر کا اظہار کرتے ہیں کہ حشیش آزادی کے تصوّر کی تکمیل
کرتی ہے۔ اور غیریت اور دوئی کو دور کرتی ہے۔ انسان جسموں کے اعتبار سے دوئی کا
شکار ہے۔ حشیش انسانی جسموں کی علیحدگی کو جبلّتوں میں متحد کرتی ہے۔ اور انسان تمام
قیود، روایتوں، پابندیوں، اندیشوں اور جزا و سزا کے تقاضوں سے آزاد ہو کر جبلّتوں کی
دنیا میں اصل اور مکمل آزادی سے ہمکنار ہوتا ہے۔ فرائیڈ کے نزدیک جبلّتوں پر عاید
قیود تہذیب کی نشاندہی کرتی تھیں، مگر اس نئے طریقِ فکر نے تہذیب کو آزادی کی راہ
میں رکاوٹ قرار دے کر اُس آزادی کو واجب کیا ہے جو انسانی اور صرف انسانی ہے۔
اس طریقِ فکر کے مطابق جہاں حشیش سے اصل آزادی حاصل ہوتی ہے وہیں حشیش اور اس
زمرے کی دوسری اشیاء نئے اور غیر مانوس اُفق کو ظاہر بھی کرتی ہیں۔ اس ضمن میں ہکسلے
لکھتا ہے:

"اِس (حشیش) کے زیرِ اثر انسان اُن نقوش سے آشنا ہوتا ہے جسے
اس کی نظر پہلے سے نہیں جانتی۔ مقام و مکاں سے انسان کا رشتہ کٹ جاتا

ہے اور ان کا دائرہ کم سے کم رہ جاتا ہے اور وقت باقی نہیں رہتا۔ اس کے
زیر اثر انسان کی کسی کام میں اور کسی شے میں دلچسپی نہیں رہتی۔ اور جن باتوں
سے اُسے دکھ ہوتا رہا ہے یا جس امر کی اُسے خواہش رہی ہے اُن کے
ساتھ اُس کا تعلق ناپید ہو جاتا ہے[۵]......"

حشیش کے زیر اثر انسانی دماغ کی بائیو کیمسٹری جس تجربے کو اخذ کرتی ہے اُس
سے ایک نئے انسانی تجربے کی اُمید ممکن ہے جو غیر سائنسی اور اس اعتبار سے داخلی
اور علمی تجربہ ہے۔ کیونکہ حشیش کے ذریعے ادراک پر جمی ہوئی دھول صاف ہو جاتی ہے
اور انسانی دماغ لامکاں کے ساتھ روشناس ہوتا ہے۔

۹

اس طریقِ فکر کی ہوا برِ اعظم میں چل رہی ہے اور اس کے جھونکے نو آزاد ملکوں
کی یونیورسٹیوں اور اعلیٰ تعلیم کی درس گاہوں میں برابر محسوس ہو رہے ہیں۔ اور
اُن ذہنوں کو متاثر کر رہے ہیں جن سے تخلیقی امکانات کی اُمید وابستہ کی جا سکتی
ہے۔ کسی نظریاتی مملکت کے لیے اس ہوا کا اثر وائرس سے کم نہیں تاہم یہ ہوا اُس
نظریاتی مملکت میں بھی برابر رواں ہے جس کے آسمان تلے نشاۃ ثانیہ رونما ہوئی تھی اور
اقبال نے آنے والے دور کی نشانیاں بیان کی تھیں۔ اس طریقِ فکر سے متاثر ایک
نوجوان اہلِ علم کا کہنا ہے:

"حشیش کے زیر اثر ایک نیا تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ فاصلے کا تصوّر باقی
نہیں رہتا۔ ذرّے اور سنگریزے چمکنے لگتے ہیں۔ اور بلندی اور پستی کا
احساس ناپید ہو جاتا ہے۔ ایک قدم میں منزلیں قریب آجاتی ہیں۔ اور

---

[۵] DOORS OF PERCEPTION, HUXLEY

چاند آغوش میں اُتر آتا ہے۔ آوازیں سرگوشی بن جاتی ہیں اور شور خاموشی میں ڈوب جاتا ہے۔ خموشی ایک ٹھوس اور محسوس کیفیت بن کر اُترتی ہے اور اپنی حفاظت میں لے لیتی ہے۔ ہر شے خموش، مَیں گم، وہ گم، تُو گم — سکوت اور سکوں کا نیا عالم ظاہر ہوتا ہے اور انسان اس وسعت کو پالیتا ہے جس سے وہ صدیوں سے برابر محروم رہا ہے۔"

ایک دوسرے موقعہ پر اسی نوجوان نے مزید کہا:

"مَیں اپنے ہپی دوست کارل کے ساتھ کاغان میں تھا۔ اور ہم سیف الملوک کے کنارے کھڑے تھے۔ میں نے دیکھا ہر لہر میں چاندی بہہ رہی ہے۔ درخت خموشی سے گیت گا رہے ہیں اور برف پوش چوٹیاں قدم قدم آگے بڑھ رہی ہیں۔ پھر بہتا ہوا پانی چاند بن گیا اور درخت پتوں کے ساتھ گم ہو گئے اور برف پوش چوٹیاں ایک ہمہ گیر سفید رنگ میں بدل گئیں۔ اس وقت میرے کانوں میں ایک عجیب غیر مانوس گیت گونجنے لگا، آسمانوں سے اترا ہوا گیت ...... اور مَیں اور کارل سجدے میں گر گئے ..."

اسی ضمن میں ایک دوسرے نوجوان کا کہنا تھا:

"میں وقت کے جبر سے تنگ آچکا ہوں۔ وقت جو ختم نہیں ہوتا۔ جو باقی رہیگا اور میں باقی نہ ہوں گا۔ ہر شے وقت کے جبر میں جکڑی ہوئی ہے۔ اور موت بھی ایک جبر ہے۔ مَیں اِس جبر سے آزادی چاہتا ہوں۔ پرندوں کی طرح اڑنے کی آزادی، ابر کی طرح تیرنے کی آزادی، آزادی! آزادی! حشیش آزادی لاتی ہے، آزادی دیتی ہے، آزاد کرتی ہے۔"

اِن نوجوانوں کی آراء سے حشیش کی مذمت برآمد ہوتی ہے یا نہیں، یہ امر ضرور واضح کہ اِن نوجوانوں کے تحت الشعور میں تخلیقی صلاحیت موجود ہے۔ مگر یہ تخلیقی صلاحیت

اپنا ظہور نہیں دیتی اور نہ فکری اور معاشرتی عمل کو جاری کرنے میں مددگار ثابت ہوتی ہے۔ یہ کیفیت ان جوانوں کے حوالے سے بخوبی واضح ہے۔ تاہم اس ضمن میں ایک مختلف رویّہ بھی قابلِ غور ہے۔ ایک اور شخص کا کہنا تھا:

"حشیش کا اپنے طور پر کوئی فائدہ نہیں ہے۔ یہ صرف ذہن کی مدد کرتی ہے جس طرح بیساکھیاں کمزور انسان کو چلنے میں مدد دیتی ہیں۔ ذہن تھک چکا ہے اور تہذیب کے بوجھ نے اس کے رگ و ریشے اور اس کی بائیوکیمسٹری کو زائل کر دیا ہے۔ حشیش اس تھکے ہارے ذہن کو آرام دیتی ہے اور اسے مہلت مہیا کرتی ہے کہ اِس کا طبعی فعل دوبارہ ظاہر ہو۔ اور ذہن اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کو بروئے کار لا سکے......"

میں نے اس شخص سے (جس کا نام ظاہر نہیں کرنا چاہتا) پوچھا کہ کس کا ذہن تھک چکا ہے؟ اور یہ کس تہذیب کا بوجھ ہے جس کی طرف وہ اشارہ کر رہا ہے۔ کیا یہ ذہن اُن قوموں کا ہے جنھوں نے امپیریلزم کے خلاف جد وجہد میں کامیابی حاصل کی ہے اور اب ان کے ذمے مستقبل کی تعمیر کا کام ہے؟ اور کیا آزادی کی تحریک کو تھکا دینے والے بوجھ سے نسبت دی جا سکتی ہے؟ حشیش کا فلسفہ کس تہذیبی ماحول کا فلسفہ ہے؟ اور کیا یہ فلسفہ نوآزاد قومیں قبول کر سکتی ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ حشیش کا فلسفہ زوالِ مغرب کا فلسفہ ہے۔ کیونکہ پچھلے تیس برسوں کے دوران یورپی تہذیب نے اپنی ذہنی صلاحیتوں سے جتنا کام لیا ہے اور اپنے امپیریل عزائم کے لیے اُنھوں نے جس ذہنی کشاکش کو استعمال کیا ہے اُس کے نتیجے میں ذہن کی بائیوکیمسٹری کا متاثر ہونا غیر ممکن دکھائی نہیں دیتا۔ اور اب اس ذہن کو آرام اور سکون کی بڑی ضرورت ہے۔ ممکن ہے نسلی اور بائیولوجیکل اعتبار سے مغربی ذہن آرام کے اس وقفے سے گزر کر اگلی نسل میں پھر اپنے قدموں پر کھڑا ہو سکے مگر کیا ہم اور نوآزاد ملک ان کی طبعی ضرورت کو اپنی قومی اور انفرادی ضرورت قرار دے سکتے

ہیں ؟ اور کیا حشیش کا فلسفہ مستقبل میں ظاہر ہونے والے امکانات کی راہ میں رکاوٹ تو نہیں ہے ؟ اور کیا نو آزاد ممالک مستقبل کو پہچانتے بھی ہیں ؟

۱۰

نو آزاد ملکوں میں جو تصوّر متعدد وجوہات کی بنا پر مجروح ہوا ہے وہ مستقبل کا تصوّر ہے۔ آخرت کے مذہبی تصوّر کے کمزور پڑتے ہی مستقبل کا تصوّر اس تاثیر سے محروم ہوا ہے جو مذہبی تصوّر کی مدد سے اسے حاصل تھا۔ ہمارے ملک میں بھی اس تصوّر کی یہی کیفیت ہے۔ حاضر لمحے پر اعتقاد نے معاشرے کو مستقبل سے توڑ دیا ہے۔ اور منصب، معاشرتی مقام، جائیداد، منافع اور نمائشِ زر و مال نے حاضر لمحے کو مقابلہ آرائی کی آماجگاہ میں بدل دیا ہے۔ اور معاشرہ افرا کی اور فریز کا ایرینا بن چکا ہے۔ نو آزاد ملکوں میں اقتدار بھی اس آماجگاہ میں شامل ہوا ہے۔ اور ایک تشویش ناک تماشا ظاہر ہوا ہے۔ جہاں ہر قدم پر ماضی ٹوٹتا ہے حال کے پرزے بکھرتے ہیں اور مستقبل چکرائے ہوئے ذہن کے سامنے ٹوٹا ٹوٹا بے کار اور بے معنی نظر آتا ہے۔ امن کے سفید پرندے آسمانوں سے اُڑ چکے ہیں۔ اور دلوں کے اندر نئے نئے صنم داخل ہوئے ہیں۔ شہروں کی عبادت گاہوں کی دعوت یا تو اس نئی صورتحال کو محفوظ کرنے کی جد وجہد میں شامل ہے یا ان اصنام کو پہچاننے سے قاصر ہے جو قوموں اور افراد کی آستینوں میں ہیں۔ نئی اُبھرتی ہوئی دنیا کے اُفق پر اور نو آزاد ملکوں کی سرحدوں پر ٹھکراتے ہوتے دیوتا دوبارہ ظاہر ہوتے ہیں۔

۱۱

جاوید نامہ میں فلکِ زہرہ کی منزل پر اقبال کی آواز قابلِ غور ہے:

"مجھے اپنے مقام کو کچھ خبر نہیں ہے، اتنا جانتا ہوں کہ
دوستوں سے جدا ہوں، اسپ و سپاہ کے بغیر ایک جنگ
میرے اندر ہے اور وہی اسے پہچان سکتا ہے جو میری نگاہ سے دیکھتا ہے

کفر اور دین کی رزم آرائی سے ہر کوئی بے خبر ہے اور میں
یک و تنہا ہوں، زین العابدین کی طرح،
مقام و راہ سے کوئی آگاہ نہیں ہے اور میری آواز کے سوا
کوئی ایسا چراغ نہیں ہے جو راہ دکھائے
نو عمر، جواں اور عمر رسیدہ غرقِ دریا ہیں اور صرف ایک کمزور
اور ناتواں مرد ساحل تک پہنچا ہے۔
میں نے خیمہ کا پردہ وا کیا ہے اور وصل سے خائف ہوں اور
فراق میں نالہ کناں ہوں، اگر وصل شوق کا خاتمہ ہے تو
وصل سے خبردار رہ!
مُسافر راہ کی تلاش کم کرتا ہے اگر آرام اُس کی خواہش ہے،
مگر مرا دل ذوقِ نظر کے لیے نئی دُنیا
کا طلب گار ہے.....
(رُومی نے میرے دل کی کیفیت دیکھ لی اور مجھ سے کہا:)
"کیا تم نئی دنیا کے طلب گار ہو؟ تمہارے سامنے ہے
ہم سوادِ زہرہ میں ہیں،
یہ دُنیا بھی خاک و آب کی دُنیا ہے، ایک حرم ہے جو
غلافِ مُشکِ فام میں ہے، پردہ سوزِ نگاہ کے مانند اس کے
بادلوں اور دھندلکوں سے گزر اور پرانے خداؤں کو دیکھ!
میں ایک ایک سے آشنا ہوں، بعل، مردوخ، یعوق نسر اور
فسر اور رم خن، لات و منات اور عسر و غسر
اِن میں ہر ایک اپنے قیام کی دلیل ہے اور ابراہیمؑ سے محروم

اس تصور میں اپنا ثبوت

خود ہے......؟

اقبال اس مقام پر مجلس خدایانِ اقوام قدیم کا ذکر کرتا ہے اور مختلف دیوتاؤں کے اشعار تا تذکرے کے بعد مردوخ کی رضا سے روشنی تاریکی پر غالب آتی ہے۔ مجلس خدایانِ اقوام قدیم میں مردوخ کہتا ہے:

"انسان نے خدا کو چھوڑ دیا ہے، اور
کلیسا اور حرم سے گریہ زاری کرتے ہوئے رخصت ہوا ہے
اور ادراک اور فکر کے لیے اُس نے
گزرے ہوئے زمانے اور عہد رفتہ کی تلاش کی ہے اور
آثارِ کہن سے لذت طلب کرتا ہے اور اُس تجلی کا ذکر کرتا ہے
جو ہمارے وجود سے ظاہر ہوتی ہے،
زمانے نے ایک نئے دَور کا چہرا بے نقاب کیا ہے اور ایک
موافق ہوا زمین کے چار گوشوں میں
چل رہی ہے......"

مردوخ کی آواز سُن کر اور نئے زمانے کے آجانے کی خبر سُن کر کنعان کا دیوتا بعل خوشی سے دیوانہ ہو جاتا ہے اور دیوتاؤں کے سامنے ایک نئے راز کو کھولتا ہے:

"انسان نے آسمان کے نیلے غلاف کو لپیٹ دیا ہے اور فضا میں
اُسے کوئی خدا دکھائی نہیں دیا[1]، انسان کا دل افکار کے سوا اور
کیا ہے؟ تند موجوں کی طرح بپھرتی اور دم توڑتی موجوں کے مانند

---

[1] ۱۹۶۱ء میں خروشیف نے اسی قسم کے الفاظ کہے تھے!

اُس کا دل محسوس سے قرار پاتا ہے اور شاید کہ عہدِ رفتہ
آجاتے! مشرق شناس افرنگی سلامت رہے کہ اُس نے ہمیں
ہمارے مرقدوں سے آزاد کیا ہے۔
خدایانِ کہن! ہمارا زمانہ آگیا ہے۔"

"وحدت کا اثر ٹوٹ چکا ہے اور آلِ ابراہیمؑ
ذوقِ الست سے بے خبر ہے اس کی مجلس پارہ پارہ
اور اس کا جام ریزہ ریزہ ہے جس میں جبریل کی لائی ہوئی مے کا
خمار تھا، آزاد انسان محدود کی گرفت میں ہے اور
وطن وطن کی تکرار میں ہے اور اپنے خدا سے دُور جا چکا ہے۔
اُس کے سرد لہو میں پہلا سا شکوہ باقی نہیں اور حرم کے بزرگ نے
صنم پرستوں کا زُنّار باندھ لیا ہے
خدایانِ کہن! ہمارا زمانہ آگیا ہے!"

"خوشی کے دن ایک بار پھر دُنیا میں لَوٹ آتے ہیں اور
دین ملک اور نسب کے سامنے ہزیمت کھا چکا ہے، اب
چراغِ مصطفیٰ سے کوئی خوف نہیں کہ ہزاروں بولہب اسے بجھاتے ہیں
لا الٰہ کی صدا ضرور ہے مگر جو دل میں باقی نہیں ہے۔
لب پر کیسے آسکتی ہے؟ یورپ کی جادوگری نے
اہرمن کو زندہ کیا ہے اور وہ دن جو خدا سے منسوب تھا
زرد چہرا اور تاریکیٔ شب سے ہراساں ہے
خُدایانِ کہن! ہمارا زمانہ آگیا ہے!"

"اُس کی گردن دین کی گرہ سے آزاد ہو کہ ہمارا بندہ
آزادی پائے، نماز کی پابندی اُس پر گراں ہے اس لیے
بے سجود کی ایک نماز کافی ہے، جذبات نغموں سے خوشی پاتے ہیں اور
ایسی نماز میں کیا لذّت ہے جس میں سرور نہ ہو اور
اُس خُدا سے جو عالمِ غیب میں ہے وہ صنم بہتر ہے جو
موجود میں ظاہر ہو.....
خدایانِ کہن! ہمارا زمانہ آگیا ہے!
فلک زہرہ کے دیوتا اس زمانے کی دہلیز پر آچکے ہیں....."

۱۲

انسان نے اِس زمانے میں اپنی تمام تر توانائیوں، محبتوں، نفرتوں اور قوّتوں کے ساتھ زمین کو ایک نیا محلِ وقوع دیا ہے۔ اور زمین اپنی ذہنی، قلبی اور فکری دشواریوں کے باوجود کائنات کے وسیع نظام کا جزو بن رہی ہے۔ یہ عمل اُس جامد علمی تناظر سے مختلف ہے جو کرۂ ارض کو نظامِ شمسی کا حصہ قرار دیتا ہے۔ زمین نے خلاء کے ساتھ اور چاند کے ساتھ ایک نیا تعلق اور نیا رشتہ قائم کیا ہے، یہ رشتہ اور تعلق ریاضیاتی اور تکنیکی کم اور فکری اور ذہنی زیادہ ہے۔ انسان اپنے افکار کے ساتھ اس ماورا میں پہنچ گیا ہے اور اس سے آشنا ہوا ہے جو کئی صدیوں سے غیر موجود اور نامعلوم تھا۔ زمین کے ساحلوں پر ٹھہر کے دیکھنے سے انسان کا عظیم ترین عکس دکھائی دیتا ہے جو خلا کی وسعتوں پر محیط نظر آتا ہے۔ انسان نے اپنے ذہن کو کائنات کا حاکم بنا دیا ہے اور گلیور کے سفرنامے کی زبان میں انسان بالشتیوں کے جزیرے میں داخل ہو کر خود کو دیو قامت سمجھ رہا ہے۔ مگر اس انسان کے پسِ منظر میں وہ ساری جزئیات برابر موجود ہیں جن کا قبل ازیں ذکر کیا جا

چکا ہے۔ انسان کے اپنے لہو میں اس کی شکست کے عناصر بدستور موجود ہیں جن کا قبل
ازیں ذکر کیا جا چکا ہے۔ انسان کے اپنے لہو میں اس کی شکست کے عناصر بدستور موجود
ہیں۔ تاہم خلار کے ساتھ نئے رشتے نے اسے ایک نئے احساس سے دوچار کیا ہے۔

زمین کے حوالے سے انسان نے اپنی قامت کو نیا رتبہ اور نیا مقام دیا ہے۔ مگر
خلار میں انسان کی نگاہ جس وسعت سے ایک تجربے کی صورت میں آشنا ہوتی ہے۔
وہ تجربہ کئی اعتبار سے نیا ہے۔ زمین کو ناپنے کا پیمانہ خلار کے دوسری طرف اور چاند کی
سرزمین پر اپنی حقیقت کھو چکا ہے اور اُس مقام نظر سے جو انسان کو اِس کی نئی منزل پر
دستیاب ہوا ہے اُس کے سامنے ایک بے پناہ عالم ظاہر ہوا ہے جس کی منزلیں پیمائش
کے اصولوں کو رد کرتی ہیں۔ ہزاروں برس کے سفر کے بعد اور زمین پر بے اندازہ دکھ
برداشت کرنے کے بعد انسان نے خوشی کا ترانہ سیکھا اور سائنس کی ہمراہی میں اپنا عظیم
قد دریافت کیا مگر اُس نئے تناظر نے جو اُسے چاند پر حاصل ہوا ہے یا جو تناظر زہرہ
یا مریخ پر ابھی حاصل ہوں گے انسان کو سوچنے پر مجبور کیا ہے کہ وہ کیا ہے؟ انسان
بیک وقت عظیم اور کم مایہ ہے۔ اور یہ احساس اُس تناظر میں دستیاب ہوا ہے،
جہاں وہ زمین کے اعتبار سے عظیم اور وسعتوں کے اعتبار سے کم مایہ اور بے حد
معمولی ہے۔ یہ احساس جہاں ایک طرف علم اور تکنیک کی کامیابی کو ظاہر کرتا ہے وہیں
دوسری طرف اُس عظیم حیرت اور استعجاب کو نمایاں کرتا ہے جو کائنات کی وسعتوں سے
پیدا ہوتا ہے۔ انسان کیا ہے؟ کائنات کیا ہے؟ اور اس کی وسعت کیا، کیوں اور کس
لیے ہے؟ یہ سوال خواہ پوچھے جائیں خواہ ان کو نظر انداز کیا جائے مگر انسان کی نئی صورتِ
حال میں ان سوالوں کا پوچھا جانا بے حد ضروری ہے۔ انسان نے زمین پر فطرت کو مسخر کر کے
اور بعض اوقات تباہ کر کے حیرت اور استعجاب کو انسانی تجربے سے بے دخل کر دیا ہے۔
مگر کائنات کی نئی دریافت نے انسان کو بچانے کے لیے حیرت اور استعجاب کے نئے مناظر

فراہم کیے ہیں۔ کیا انسان اپنی نئی صورت حال میں اپنی پہچان کرے گا؟ اور اُس صداقت کی طرف واپس آئے گا جسے جسم اور ذہن کی دوئی نے رد کر دیا تھا۔

زمانے کے اس بدلتے ہوئے منظر اور پس منظر میں اقبال کی آواز انسان کا ساتھ دیتی ہے اور انسان کو اس صداقت کی طرف بلاتی ہے جس کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا۔ اور نہ اس کے بطن سے پیدا ہوتی ہوئی اولادیں خوشی اور اطمینان سے آشنا ہو سکتی ہیں۔ زر و مال پر قائم تہذیب اور اندر سے شکستہ شخصیت کے لیے اقبال کی آواز زندگی کی جانب بلاتی ہوئی آواز ہے ــــ زندگی جو انسان کو ہلاکت سے بچاتی ہے اور تہذیبوں کو آثار قدیمہ بننے سے محفوظ رکھتی ہے:

"اے ساربان! مرے دوست یثرب میں ہیں اور میں
نجد میں اُن سے جُدا ہوں، صحرا کا گیت اُونچی آواز میں کہہ اور
ناقہ وجد میں آئے، بادل برس چکے ہیں اور سبزہ زمین سے
اُگ رہا ہے اور شاید اسی لیے ناقہ کے قدم سُست رفتار ہیں
میرا دل فراق سے سراپا درد ہے
مجھے اُس راہ پر لے جا جہاں زمین سبزے کے بغیر ہے، مگر
ناقہ سبزے کی خوشبو میں مست ہے اور مَیں دوست کی یاد میں
محو ہوں، ناقہ تیرے ہاتھ میں ہے اور اپنے دوست کے ہاتھ میں
مَیں ہوں......"

ڈاکٹر وزیر آغا کی دو معرکتہ الآرا تصانیف

- **اردو شاعری کا مزاج**

"یہ خیال انگیز کتاب حقیقتاً ایک مفید عطا کی حیثیت رکھتی ہے اور شاید اپنی نوعیت کا مفید کارنامہ ہے۔" ـــ ڈاکٹر سیّد عبداللہ

"اس سے بہتر کتاب پاکستان کی حیات نو میں شاید ہی لکھی گئی ہو"
ـــ عبدالرحمان چغتائی

"یہ کتاب اردو کے تنقیدی ادب میں ایک نئے افق کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔" ـــ مجید امجد،

نیا ترمیم شدہ ایڈیشن ـــ آفسٹ طباعت

- **اردو ادب میں طنز و مزاح**

"فاضل مصنف نے مزاح کی تقدیر و تحسین اور انتقاد کا ایک نیا باب کھولا ہے۔" ـــ سیّد عابد علی عابد

"طنز و مزاح پر یہ کام بالکل نیا اور اچھوتا ہے اور اس میں ایک انفرادی شان ہے۔" ـــ ڈاکٹر عبادت بریلوی

نیا ایڈیشن ـــ آفسٹ طباعت

مکتبۂ عالیہ لاہور